

تنہا فہم الفلاسفہ

از

امام ابو احمد غزالیؒ

مترجمہ

ڈاکٹر ولی الدین

منشی فاضل - ایم اے - پی ایچ ڈی (لندن)

پیرسٹریٹ لا

سابق پروفیسر شعبہ فلسفہ، جامعہ عثمانیہ، حیدرآباد

شائع کردہ

انسٹی ٹیوٹ آف انڈو میڈل ایسٹ کلچرل سٹڈیز

آغا پورہ - حیدرآباد - آندھرا پردیش

فہرست کتاب

نمبر سلسلہ	موضوع	صفحہ
۱	پیش لفظ	۱
۲	دیباجہ	۱۵
۳	مقدمہ	۱۶
۴	حیاتِ غزالی	۲۱
۵	آغاز کتاب تہافتہ الفلاسفہ	۲۱
۶	دیباجہ مصنف	۲۳
۷	پہلا مقدمہ	۲۵
۸	دوسرا مقدمہ	۲۸
۹	تیسرا مقدمہ	۲۹
	چوتھا مقدمہ	
	مسائل	
۱۰	مسئلہ (۱) قدمِ عالم کے بارے میں فلاسفہ کے قول کا ابطال	۵۱
۱۱	مسئلہ (۲) ابدیتِ عالم، ازدمان و حرکت کے بارے میں فلاسفہ کے قول کا ابطال	۸۷

مسئلہ (۳) فلاسفہ قول کی تلبیس کے بیان میں کہ خدا سے تعالیٰ فاعل و صانع

عالم ہے اور عالم اسی کے فعل اور صنعت سے ظہور میں آیا ہے۔

مسئلہ (۴) وجود صانع پر استدلال سے فلاسفہ کے عجز کے بیان میں

مسئلہ (۵) اس بات پر دلیل قائم کرنے سے فلاسفہ کے عجز کے بیان میں

خدا ایک ہو اور یہ کہ دو واجب الوجود کو فرض نہیں کیا جاسکتا جو ایک دوسرے

کی علت ہوں۔

مسئلہ (۶) فلاسفہ کے صفات الہیہ کا انکار اور اس کا ابطال

مسئلہ (۷) فلسفیوں کے اس قول کے ابطال میں کہ اس کا غیر اس

کے ساتھ جنس میں مشارکت کرے اور عقلی طور پر جنس و فصل کا اول

اطلاق نہیں ہوسکتا۔

مسئلہ (۸) فلسفیوں کے اس قول . . . کے ابطال میں کہ

وجود اول (خدا) بسیط ہے یعنی وہ وجود مخصص ہے نہ ماہیت ہے

نہ حقیقت جس کی طرف وجود کی اضافت کی جاسکے اس لئے وجود

ایسا ہی واجب ہے جیسا کہ اس کے غیر کے لئے ماہیت ہے۔

مسئلہ (۹) اس بیان میں کہ فلاسفہ عقلی دلائل سے یہ ثابت کرنے سے

حاجز ہیں کہ اول (خدا) کے لئے جسم نہیں ہے۔

مسئلہ (۱۰) اس بات پر قیام دلیل سے فلاسفہ کے عجز کے بیان میں کہ

عالم کے لئے صانع و علت نہیں ہے۔

مسئلہ (۱۱) ان فلسفیوں کے قصور استدلال کے بیان میں جو سمجھتے

ہیں کہ اول اپنے غیر کو جانتا ہے اور انواع و اجناس کو بنوع کلی جانتا ہو

مسئلہ (۱۲) فلسفی اس پر بھی کوئی دلیل قائم نہیں کر سکتے کہ اول

اپنی ذات کو جانتا ہے۔

نمبر صفحہ	موضوع	نمبر مسئلہ
۱۸۳	مسئلہ (۱۳) فلسفیوں کے اس قول کے ابطال میں کہ اللہ تعالیٰ جزئیات منقسمہ کا علم نہیں رکھتا	۲۱
۱۹۴	مسئلہ (۱۴) اس بیان میں کہ فلسفی یہ ثابت کرنے سے عاجز ہیں کہ آسمان ذی حیات ہے اور وہ اپنی حرکت دوریہ میں اللہ تعالیٰ کا مطیع ہے	۲۲
۱۹۹	مسئلہ (۱۵) غرض حرکت آسمانی کے ابطال میں۔	۲۳
۲۰۴	مسئلہ (۱۶) فلسفیوں کے اس قول کے ابطال میں کہ نفوس سماویہ اس عالم کی تمام جزئیات حادثہ سے واقف ہیں۔	۲۴
۲۱۳	علوم ملقبہ طبیعات	۲۵
۲۱۹	مسئلہ (۱۷) فلسفیوں کے اس خیال کی تردید میں کہ واقعات کی فطری راہ میں تبدل محال ہے۔	۲۶
۲۳۳	مسئلہ (۱۸) اس بیان میں کہ فلاسفہ اس امر پر برہان عقلی قائم کرنے سے عاجز نہیں کہ روح انسانی جو ہر روحانی قائم بنفسہ ہے جو کسی چیز (مکان) میں نہیں، وہ نہ تو جسم ہے نہ کسی جسم میں منطبق نہ وہ بدن سے متصل ہے نہ منفصل، جیسا کہ اللہ تعالیٰ جو نہ خارج عالم ہے نہ داخل عالم، اور یہی حال فرشتوں کا ہے۔	۲۷
۲۵۸	مسئلہ (۱۹) فلاسفہ کے اس قول کے ابطال میں کہ ارواح انسانی پر وجود کے بعد عدم کا طاری ہونا محال ہے۔	۲۸
۲۶۶	مسئلہ (۲۰) حشر بالاجساد اور اجسام کی طرف ارواح کے عود کرنے و رنج و جنت، حور و قصور وغیرہ کے جسمانی ہونے کے انکار کے ابطال میں اور اس قول کے ابطال میں کہ یہ تمام باتیں عوام کی تسلی کے لئے ہیں، جو نہ یہ چیزیں روحانی ہیں جو جسمانی عذاب ثواب کے اعلیٰ وارفع ہیں۔	۲۹
۲۸۹	خاتمہ	۳۰
۲۹۰	تعلیقات	۳۱
۳۰۱	کتابیات	۳۲

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝

پیش لفظ

از

ڈاکٹر سید عبداللطیف

(صدر انڈوڈل ایسٹ کلچرل سٹڈیز، حیدرآباد)

پیش نظر کتاب امام غزالی کی شہرہ آفاق کتاب تہافت الفلاسفہ کا اردو زبان میں ایک دلکش اور متین اظہار ہے۔ مترجم مسلمہ نہ صرف فلسفہ اسلام سے خاص شغف رکھتے ہیں بلکہ انھوں نے اس کتاب کا جامعہ عثمانیہ میں ایم اے کے طلباء کو ساہا سال درس بھی دیا ہے۔ امید کی جاسکتی ہے کہ انھوں نے امام غزالی کے مفہوم کو سمجھ کر اردو زبان میں صحیح طریقہ سے ادا کر دیا ہے۔

غزالی کی کتابوں کا زمانہ حال تقاضہ کر رہا ہے اور اسکی کئی وجوہ ہیں: غزالی کا نقطہ اس قدر وسیع، کثلی اور انسان دوستانہ ہے کہ ہر قوم اور ہر ملت و مذہب کے پیرو کو انسان اور انسانی معاملات پر ان کے خیالات سے دلچسپی پیدا ہو جاتی ہے۔ وہ صرف اپنے زمانہ ہی کے لئے پیدا نہیں کئے گئے تھے۔ ان کے خیالات اور تصورات ہر دم تازہ اور ہر دم توانا نظر آتے ہیں۔ اب بعد میں آنے والے مغربی فلاسفہ کے خیالات کی نہ صرف انھوں نے پیش بینی کی ہے بلکہ فلسفیانہ طریقہ سے ان کو ادا بھی کیا ہے۔ فرانس کے شہیر عالم فلسفی ڈیکارٹ (DESCARTES) نے جسکو فلسفہ جدید کا بادا آدم کہا جاتا ہے، طریقہ تسکیک سے اپنے نظام فلسفہ کا آغاز کیا، غزالی میں یہ ہمیں ایک دلکش انداز میں ملتا ہے، تسکیک وارتباب ہی نے انہیں حقائق عالم کے چہرے سے نقاب کشائی پر آمادہ کیا اور انھوں نے شک بھی اٹا کیا کہ شک سے شک انہیں یقین کی راہ پر لے آیا۔ مکاتلینڈ کا

آپ ہمارے کتابی سطح کا حصہ بن سکتے
ہیں خرید اس طرح کی مثالیں دار
مفید اور نایاب کتب کے حصول کے لئے
ہمارے ویس ایپ گروپ کو جوائن کریں
ایس ایس پی

میراثہ حق : 03478848884

سدرہ ظام : 03340120123

مبین چارکی : 03056406067

دین اور طبائع فلسفی سیوتم (Hume) تجربی علوم (سائنس) کی
 اساس پر موت کی ضرب لگاتا ہے اور مسئلہ قانون غلیت کے تار و پود کو بکھیر کر رکھ دیتا ہے
 پھر کوئی اس قانون کی صحت پر ایمان سے دست بردار ہو کر اندھا اعتماد نہیں کر سکتا
 اور اسکی بھیت و ضرورت کا قائل نہیں ہو سکتا۔ سیوتم سے صدیوں پہلے امام غزالی نے
 اس کام کو بڑی حسن و خوبی سے انجام دیا ہے۔ علت و معلول میں مذربط ضروری ہے نہ کلی
 ہے محض عادی ہے۔ جرمنی کے عظیم المرتبت فلسفی کانٹ (KANT) نے فکر کے
 تضادات کو واضح کیا اور بتلایا کہ عقل نظری ان تضادات میں مبتلا ہے، وہ کائنات کے
 متعلق مستفاد نتائج کو اپنے ہی مضبوط اور قوی مقدمات سے اخذ کر سکتی ہے اور اس سے
 صاف واضح ہوتا ہے کہ کائنات کا تصور دوسرے مابعد الطبیعیاتی یا اورائی تصورات کی طرح
 محض ایک نظری غیر متعین تصور ہے۔ یہی چیز غزالی پر کشاف واضح ہو چکی تھی اور قدما کے
 فلسفہ کی بنیادوں کو منہدم کرنے میں اس کا استعمال انھوں نے بڑی قاہرہ از قوت سے کیا
 جس کا مظاہرہ بیش از حد کتاب میں بڑی خوبی سے ہوتا ہے۔ اسی کتاب میں انھوں نے
 زندگی، دین و مذہب اور عقل و عقل کے حقیقی دائرہ وادی وادی اختیار کو مستحکم کرنے کی جو
 فوق البشر کوشش کی ہے وہ بڑی فکر و محنت و فرد سے خراج تحسین حاصل کر چکی ہے کہ
 روح این کار از تو آید و مردان تجھیں کند۔ اسی کتاب سے ان افراد کے قلوب میں جو
 روحانی ہدایت و رہنمائی کے مشتاق ہیں اور جو عقل کی گتھیوں سے اکتا چکے ہیں کائنات
 کی روحانی تعبیر اور ذہنی و قلبی دودھ کے سرور و غنومین کو جاننے کا شعلہ تیز بھڑک اٹھتا
 ہے۔ کتاب تسکین افہام مرکب شوق کے لئے ہمیشہ کا کام کرتی ہے اور غزالی اپنی
 دوسری محکمہ لکھ کر تصانیف سے غالب مشتاق کو نمراط مستقیم اور دین قیم پر بے چلتے ہیں۔
 گو غزالی کی اکثر کتابوں کا اردو زبان میں ترجمہ ہو چکا ہے لیکن تسکین افہام
 اب تک بھی اردو زبان میں پیش نہ ہو سکی تھی۔ ڈاکٹر میر ولی الدین سیدان فکر میں
 اپنا ایک خاص مقام رکھتے ہیں۔ جوانی ہی سے میں نے دیکھا ہے کہ انکو غزالی سے ایک فطری
 لگاؤ رہا ہے۔ انکی یہ سچی فکر کے کوسھی مشکور ثابت ہو ان پیش نظر کتاب ذی فکر افراد کو
 جو عربی زبان سے واقف نہیں ہیں لکرو انکو اسواد ہدیا کر سکے۔



دیسپاچ

مشہور عالم مستشرق ڈنکن بی میکڈونالڈ کی نظر میں امام غزالی تاریخ اسلام میں نہایت عظیم المرتبت اور یقیناً سب سے زیادہ درمند فرد تھے۔ وہ بعد میں آنے والی نسلوں کے ایسے معلم ہیں جن کو چار عظیم انسان ائمہ کاہن مرتبہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ ان کے مقابلہ میں مسلمانوں کے مثالی فیلسوف ابن رشد اور باقی سب محض حقیر شایع اور حاشیہ نویس نظر آتے ہیں۔

امام غزالی کی مرتبت و مقام کے متعلق اکثر محققین اسلام کی جو رائے ہے اس کا پھر میا گڈونالڈ نے اپنے الفاظ میں ادا کر دیا ہے۔

نظام قاعدہ مکرمت امام ہمام
نصیر ملت صدر الوری علیہ السلام
شہنشاہ علمائے زمانہ کی پوسست
مہم دست بجاارش قواعد اسلام

امام کی ذات و شخصیت میں ان کے اپنے زمانہ کے تمام فکری پہلو اور سارے ہی مسائل مرکوز نظر آتے ہیں کیونکہ وہ ان تمام سے جو گزرے تھے ان کا دین و مذہب محض تقلیدی نہ تھا، حقائق کا کشف تھا، اجمال کی تفصیل تھی، فلسفیانہ تفکرات، الفاظ اور الفاظ ہی پر مرکوز سارے تنازعات و اختلافات کو چھوڑ کر انھوں نے اتباع رسول عربی صلوٰۃ اللہ علیہ میں جن حقائق کا اپنے نور کا شفق سے شاہدہ کیا تھا ان کو انھوں نے منسوب کیا تھا۔ انھوں نے علم قلند ہر جہ گوید و دید گوید اور جب وہ اپنے کام سے فارغ ہوئے تو تصوف دین اسلام کی عمارت کی بنیاد اور علوم دین کا خلاصہ قرآنی پانچ کا تھا۔ لیکن امام عالی مقام نے نہ صرف احکام شریعت اور قانون خداوندی پر عمل کر کے اپنے ظاہر کو آراستہ و پیراستہ کیا تھا اور اپنے باطن کو اخلاقی ذمہ اور صفاتِ رزیدہ سے پاک کیا تھا اور اپنے نفس کے مرقع کو بن پاک صورتوں سے جو شکوک و ادھام سے منزہ ہیں عین

کیا تھا اور حق تعالیٰ کے جمال و جلال کا مشاہدہ کیا تھا اور وہ تمام حقوق انہیں حاصل تھا بلکہ "فلسفہ کے مسائل اور مواد پر ان کی گرفت ان تمام فلاسفہ سے زیادہ تھی جو ان کے زمانہ تک گزر چکے تھے بلکہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ بعد میں آنے والے فلسفیوں سے بھی زیادہ مضبوط تھی" (میا کڈوالڈ)

مجھے ملے کہ اثر دانش اور روشن شد
انچہ بر خلق جہاں بد و خالق مستور
فکر پر شش تنقیر قضا را محرم
دل پاکش نظر لطف خدا را منظور

ہمارا مطلب یہ ہے کہ امام کو تاہر یعنی حکمت و وقار اور بحث و نظریہ یعنی حکمت بحثیہ و دلائل سے کامل حصہ ملا تھا اور ان ہی کی ذات کامل کے مفہم سے علم مجمل مفصل ہو گیا:

هُوَ الْيَوْمَ أَتَى الْعَالَمِينَ تَرَفَعًا وَإِذَا قَسَزْنَاهُمْ قَضَاءً وَارْتَفَعَهُمْ قَدَرًا

پیش نظر کتاب تھا فلسفۃ الفلاسفہ انہی امام مہم کی ایک بیش قیمت تصنیف ہے جس میں فلسفیوں کی خوب خبر لی گئی ہے، ان کی بے یارگی، تضاد و فکر اور انتشار خیال کو اپنی طرح نمایاں کیا ہے۔ ان ہی کے ہتیار کو ان کے خلاف استعمال کیا گیا ہے اور اس حقیقت کو بخوبی واضح کر دیا گیا ہے کہ فلسفیوں کے مقدمات اور طریقے سے، ان کی چنانچہ دہنیں سے یقین کا حصول کسی طرح ممکن نہیں!

جاں ہر دم زیں رنگد کو بخیال می شود بجز دختہ و پانمال

نے دنیا سے ماندش نے لطف و نر نے سوئے آسمان را و سفسر (رفعی)

اس کتاب میں غزالی کی قوت بحثیہ کا اچھا مظاہرہ ہوتا ہے۔ بحث کے میدان میں ترک کردہ فلسفہ کو ایک وارث باب کی آخری حدود تک پہنچا دیتے ہیں اور آئرلینڈ کے شہر و معروف مشکاک ڈیوڈ ہیوم (۱۷۱۱-۱۷۸۹) سے سات سو سال قبل اپنی جدلیات کی شمشیر بے نیام سے غلیظت کے رعب و کاٹ کر کھدیتے ہیں جس پر آج بھی علوم جدیدہ کی بنیاد قائم ہے۔ جو محض غلطی ہے یقینی نہیں۔ غزالی کے بتلانے سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ہمیں علت و معلول کے متعلق صرف اتنا معلوم ہو سکتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے بعد ظہور پذیر ہوتا ہے، یعنی جیسا کہ سمجھا جاتا تھا کہ علت معلول میں ایک ضروری ربط پایا جاتا ہے اور علت معلول کو پیدا کرتی ہے، یہ محض ایک بے بنیاد ظن ہے۔ علت میں نہ کوئی قوت پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ معلول کو پیدا کر سکے اور نہ ہی ان دونوں میں کوئی ضروری قطعی ربط پایا جاتا ہے جس کی ضد کا تصور نہ کیا جاسکے۔

وہ حکماء و فلاسفہ کے اس دعوے کی تردید کرتے ہیں کہ عالم قدیم ہے، ازلی وابدی ہے۔ دلائل قاطعہ سے وہ ان کے کلام کا فساد ظاہر کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ ہمارا مقصد فلاسفہ کے مذہب کی نقیصہ کے سوا کسی اور چیز کا اہتمام نہیں، ان کی دلائل کا بطلان ہے کسی خاص مذہب کے ایجابی طرہ پر اثبات کی کوشش نہیں کی گئی ہے۔ مذہب حق کا اثبات ایک دوسری کتاب میں ہو گا جس کا نام قواعد العقائد ہو گا۔

غزالی دلائل سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ حکماء صنائع و خالق عالم کے ثبوت سے قاصر ہیں۔ نہ صرف یہ بلکہ وہ اس کی وحدانیت کے ثبوت سے بھی عاجز ہیں اور نہ ہی وہ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ خدا غیر جسمانی ہے یا یہ کہ عالم کا کوئی خالق یا اس کی کوئی علت بھی ہو سکتی ہے اور نہ وہ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ روح انسانی ایک جوہر قائم بالذات ہے۔

غزالی دلائل و براہین قاطعہ سے یہ واضح طور پر ظاہر کر دیتے ہیں کہ فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ خدا اپنے غیر کو اور انواع و اجناس کو کئی طور پر جانتا ہے، نہ وہ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ خدا خود اپنی ذات کو جانتا ہے۔ ان کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ خدا جزئیات کو نہیں جانتا۔ ان کا یہ دعویٰ بھی غلط ہے کہ آسمان حیوان متحرک بالا راہ ہے اور انھوں نے آسمان کی حرکت کی جو غرض بیان کی وہ قطعاً باطل ہے۔ فلاسفہ کا یہ خیال غلط ہے کہ آسمان تمام جزئیات کے عالم ہیں۔ فلاسفہ نے جو قیامت اور حشر اجساد کا انکار کیا ہے یہ ان کی فاش غلطی ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ فلسفی یہ ثابت ہی نہیں کر سکتے کہ دنیا کا کوئی پیدا کرنے والا بھی ہے، ان کا دیر پا ہونا لازم ہے۔

اس طرح امام بہائم متہافتہ میں فلاسفہ کی تردید کے لئے بیس مسائل انتخاب کئے ہیں جن میں سترہ مسئلے الہیات کے اور تین مسئلے طبعیات کے ہیں جن کی تفصیل اوپر پیش کی گئی۔

جب امام غزالی اپنے کام سے فارغ ہوتے ہیں فلاسفہ کی مفاہمت کھل کر سامنے آ جاتی ہے اور تنہا نہ کاقدی امام کے ہم آواز ہو کر کہتا ہے کہ :

فلسفہ چوں اکثرش باشد سفہ ہم کل آں
ہم سفہ باشد کہ حکم کل حکم اکثر است

یعنی خلفہ کے لفظ کا بڑا حصہ سفہ ہے جس کے معنی ہے وقوفی یا نادانی کے ہیں، چونکہ یہ مسلم ہے کہ حکم الاکثر حکم الکل لہذا سارا فلسفہ ہی سفہ یا بے عقلی و نادانی قرار پاتا ہے۔ اب صید البصر

طاب کو زندگی کی کوئی عقلی اساس نظر نہیں آتی، غرضی فلسفیوں کو یونانی مشکلیں اور میوم کے بازو بازو مار
کھڑا کر دیتے ہیں ہر شے قابل شبہ یا شکوک ہو جاتی ہے اور فلسفہ مسدود ہو جاتا ہے جتنا کہ ہے جتنا کہ
جہاں وہ خبر! بحث و نظر کے پرستار سے غرضی یہ کہتے ہوئے سنائی دیتے ہیں :-

لے خوردہ شراب غفلت از جام ہیں مشغول شو تجویش چوں خبر بجزس!

ترسم کہ ازیں خواب جو بیدار شوی مستی برودہ نہ در سر ماند و بس!

جب فلسفہ ہمیں زندگی کی کوئی عقلی اساس فراہم نہیں کر سکتا تو انسان کے لئے صرف حسی الہی کا سہارا
باقی رہ جاتا ہے اور غرضی زندگی کی اساس اسی حسی کو قرار دیتے ہیں جو انبیاء کے قلوب پر نازل کی جاتی ہے
اس میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں اس میں حق صریح ہوتا ہے یقین و اذعان پیدا کرنے کی پوری قوت
ہوتی ہے۔ نبی اور فلسفی میں یہی فرق ہوتا ہے کہ نبی جو کچھ کہتا ہے وہ یقین و اذعان کی پوری قوت سے
کہتا ہے اس میں کوئی تردد، کوئی شک و شبہ، کوئی ظن و قیاس، کوئی وہم و گمان نہیں ہوتا، کیونکہ وہ اس
یقین کی بنیاد پر کہتا ہے جو حق تعالیٰ اس کے قلب میں کسی ایسے ذریعہ سے پیدا کر دیتا ہے جو مشاہدہ
کی مشیت رکھتا ہے، اور وہ اس کو اور صرف اسی کو "حق" سمجھتا ہے، بھلا وہ شخص جو پہاڑ کی بلندی
سے آفتاب کو اپنی آنکھ سے دیکھ رہا ہو، وہ دنیا بھر کے اندھے، بہرے یا ان لوگوں کے مقابلہ میں جو
اس بلندی سے نیچے آفتاب کو نہ دیکھ رہے ہوں، اس بات میں شک کر سکتا ہے کہ آفتاب طلوع نہیں ہوا؟
فلسفی یا متفکر کے پاس مشاہدہ نہیں ہوتا، یہ شاید جیسی کوئی چیز ہوتی ہے، اس کے پاس
"ظنون" (قیاسات) و تعلقات ضرور ہوتے ہیں مگر مخالف احتمالات کی پرچھائیاں ان کو
اس طرح دھندلا بنا لے رکھتی ہیں کہ وہ یقین سے محروم رہتا ہے، اہمیاں قلب و سکینت خاطر
کی دولت خود اس کے پاس نہیں ہوتی، وہ دوسروں کو یہ دولت کہاں سے لاکر دے سکتا ہے؟

موجودہ سائنس کے جدید کشفیات نے بہت سے فکری انحرافات کو مشاہدہ کی حیثیت دیدی
ہے لیکن علماء سائنس کو اعتراف ہے کہ انتہائی حقیقت ان کی گرفت سے باہر ہے، وہ یہ تک
نہیں جان سکے کہ "ازجی" یا "قوت کی حقیقت کیا ہے" وہ صرف یہ جان سکے ہیں کہ ازجی کیا کرتی ہے
لیکن ازجی کیا ہے، اس کا علم انہیں نہیں۔ اسی طرح انہیں اعتراف ہے کہ کائنات کے راز ہائے غریبہ
سے وہ اب تک پوری طرح واقف نہیں ہو سکے اور ہرگز ان کے تحت ایسے بے شمار راز سرپوش ہیں۔

جن کے صحیح انکشاف کے لئے نسل نشانی کو بھی سدیاں درکار ہیں لہذا جو کچھ آج کہا جا رہا ہے وہ صرف آخر پر نہیں! اسی لئے بنیاد کی پکا شروع، سہی سہی سہل

اذا لم تری المبدأ لا تسلیم لا فاسم ترا دلا بالابصار

یعنی جب تو خود ہلاں کو نہیں دیکھ سکتا، مگر حقیقت میں مشاہدہ نہ کر سکتا تو ان لوگوں کی بات کو مان لے۔ جنھوں نے اپنی آنکھوں سے ہلاں کو دیکھا ہے۔

قد غلبہ سے غلبہ میں یہی ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ جب زندگی کے لئے کوئی عقلی اساس فراہم نہیں کی جاسکتی تو میں انبیاء ہی کی طرف رجوع کرنا چاہئے نبی کی بہت بڑی خدمت اور نبی کے ذریعہ حق تعالیٰ کا ایک عظیم ترین انسان یہ ہے کہ وہ نبی فرما، انسان کو یقین و ایمان کی ایک ایسی سیش بہادری عطا کرتا ہے کہ دنیا کی کوئی دولت اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی!

مگر شہنشاہ چرمی روی تو چوں آب بگونہ کیس بھر پر از تب حیات مست بگویی!

پھر یقین ان نبیوں کی باتوں سے متعلق ہوتا ہے جو انسان کی بعدی فلاح کے لئے سنگ بنیاد کی حیثیت رکھتی ہیں اور اس کی شخصیت کی ایسی تعمیر کرتی ہیں جو ہمیشہ کے لئے فلاح سے خالی ہوتا ہے۔ اور ان کے متعلق صحیح علم حاصل کرنے کا کوئی مادی ذریعہ آج تک بھی ایجاد نہیں ہوا مثلاً نظریات انسانی کی حیثیت کیا ہے؟ کیا وہ قطعاً گوارہ و آزاد ہے یا اس کو اپنے اعمال و افعال کی جواب دہی کرنی ہوگی؟ کیا وہ محض بخت و اتفاق ہی سے ہمیشہ پیدا ہوگی یا اس کو کسی حقیقت انمول کی طرف رجوع ہونا نہیں؟ حیات موجودہ کا تعلق حیات آئندہ سے کیا ہے؟ کیا موت فنا ہے یا نام ہے یا اس کی حقیقت محض انتقال ہے؟ یعنی ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہونا؟ اگر انسان ایک بڑی حقیقت ہے اور موت سے وہ فنا نہیں ہوتا تو بعد الموت اس کو کن اعمال سے گزرنا ہوگا؟ وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ جب تک ان ایسی بنیادی باتوں کے بارے میں یقین و ایمان پیدا نہ ہو نہ جدوجہد کی اور حرکت عمل کی کوئی سمت قائم ہو سکتی ہے ورنہ اس جدوجہد میں کیا نیت و استقامت پیدا ہو سکتی ہے؟ یعنی روحانی اور فلاحی اس کی شخصیت کی تعمیر ہوتی نہیں ہو سکتی۔

نمی دانی تو باطنی تو نیست دانش!

نظر و نقش دانی یہ پناش!

تھوڑی دیر کے لئے حضور کیسے کہ کسی ہی کی تعلیم وجود نہیں، صرف فلسفیوں کی تحقیقات اسی کی
 روشنیوں میں جو وہم و گم سے معمور ہیں۔ "عقل کو تنقید سے فرصت نہیں" بعد میں آئیوالا
 فلسفی اپنے پیشرو کے خیالات کے تار و پود کو بکھیر رہا ہے، فلسفے کے نظامات پیدا ہو رہے ہیں اور
 فنا ہو رہے ہیں، اس شغل کا حاصل محض "ایقونی" الذہنیت ہے ایسی حالت میں کیا کسی حق کے
 متلاشی کو ان چند سوالات کے متعلق جو مثال کے طور پر اوپر پیش کئے گئے، نور اطمینان کی مسرت و جمعی
 و سکینت حاصل ہو سکتی ہے؟ ہاں، ایسی مثالیں ضرور ملتی ہیں اور خود غزالی کے ساتھ ہی معاہدہ رہا جو
 انہیں سوالات میں غلطالہ پہچان تھے ورنہ تاش و جستجو کی وادیوں میں بھٹک رہے تھے ان درویشی
 نظریاتی اور پھر وہ سی روشنی ہی کے ہو گئے، لیکن یہ روشنی فلسفہ یا فلسفوں کی نہیں تھی بلکہ وہ
 روشنی وہی تھی جس کی کہیں سے نبوت کی لہر سے بھڑکتی ہیں۔

ماتلہاں زبے مادی سے خوش

باخبر شمع از مومائے نیش

جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے کہ کتاب "بہار" میں امام غزالی نے متعدد موقعوں پر تصریح کر دی
 ہے کہ اس کا مقصد فلاسفہ کی وہ فتنہ ویرانہ تحقیق نہیں، ان کے مذہب کی تکذیب اور ان کے
 دلائل کا ہٹلن ہے کسی خاص مذہب کی جانب سے مدافعت نہیں، فلسفہ کے بحر و تار ساری کو انھیں
 کرنا ہے اور فلسفیوں کی مفاہمت و رہے خیر کی برائیت نہیں، "وہ سب نسیر معرفت کے چہرے تھے
 کئے پئے فلسفہ کے دیسچوں کو کھولنا چاہتا ہے" تو غزالی مدایت کرتے ہیں۔ "میں نے کتاب "الغیر" لکھا
 ہے اس کی کچھ کاپیاں مل سکتی ہیں یا "کتاب الحب" یا "کتاب اللہ کل" کی جتنی ہیں، باب ستونید سے
 اور یہ سب کتابیں ہیں، اور ایک بڑی مقدار ان معلومات کی جن سے تمہارے ذوق معرفت
 کی چیزیں و سکینہ ہوں گے" کتاب مقصد قصص فی سائر مذہبوں میں سے ان خصوصیات سے
 من الافعال کی بحث میں، "وہ موعظہ کے بعد سچی طبع کے ساتھ یہ سچ معرفت کے خواہش مند
 وہ تو یہ بحث نہ صرف ہماری ان کتابوں میں بلکہ ان کی جنہیں ہم نے ان کی نگاہ سے پوشا رہے ہیں وہ ہوتے
 ہیں" "انہیں میں نے ان کتابوں میں لکھا" "المنہجۃ العریضہ"۔

طالعہ صادق نے اسے امام کی نشان دہی کتابوں کی طرف سے، مست ضروری ہے، ان کے

مطالعہ کے بعد اس کو معلوم ہو گا کہ امام کی نصیحت و وصیت یہ تھی کہ :

از کمز و قدوری توان یافت حسہ را در صف دل ہیں کہ کتابے ہا میں نیست
 ستیاجی دل کن کہ دیا رے ہا میں نیست ویا خدا باش کہ کارے ہا میں نیست
 پیش نظر کتاب تھا نہ کے اس پبلش کاترجمہ ہے جس کو مصر کے عالم سلیمان دنیانے کچھ غرضہ
 قبل اپنے مقدمت اور حاشی کے ساقذ شائع کیا تھا۔ جب میں محمد مطبعی جمعہ کی کتاب "تاریخ فلاسفۃ اسلام"
 کے ترجمے سے فارغ ہوا جس کی اشاعت درالترجمہ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن ۱۹۵۱ء میں ہو چکی تو
 میر خیال ہوا کہ جامعہ عثمانیہ کے ایم اے کے طلباء کے لئے جنہوں نے اپنا انکیاری مضمون فلسفہ اسلام لیا
 ہے۔ تھا نہ کے ترجمہ کی جگہ میں جو جگہ میں نے اپنے ایک عزیز عالم دوست مولوی سید احمد
 نقوی صاحب کی عنایت سے اس کام کی طرف توجہ کی و کتاب کے ایک بڑے حصے کے ترجمے سے
 فرغت حاصل کی لیکن بعض دوامعات کی وجہ سے اس میں کچھ غلطیاں چنیدہ تھیں ان ہی عزیز کی عنایت
 و اعانت سے مجددی ترجمہ کس پاسکا میرا یہ خوشگوار فریضہ ہے۔ مولوی صاحب کا میر کتاب سے شکریہ
 و اکروں جن کی حسن امد کے بغیر ترجمہ کا یہ مشکل کام مجھ سے ممکن نہ تھا۔ مولوی صاحب اس کام میں میرے
 برابر کے شریک رہے ہیں۔ در پناہت سارا وقت عزیز میں صرف کیا ہے۔ میں مولوی صاحب
 کا تہ دل شکر گزار ہوں میں اپنے فاضل دوست ڈاکٹر عبدالغنی ربیعہ شعبہ تاریخ جامعہ عثمانیہ کما
 رہین منت ہوں کہ انھوں نے اس سودے کو شروع سے آخر تک بامعان نظر دیکھا اور اپنے مفید
 مشوروں سے میری اعانت کی ہے

سخن گوز بیگانگی کہ درہ صدق میان اہل دفا شغنائی ازلیست
 میں اپنے استاد محترم ڈاکٹر سید عید الطیف صاحب کا بھی عمیق قلب شکر گزار ہوں کہ انھوں
 نے اس ترجمہ کو اپنے ادارہ "انڈونٹل ایسٹ کچرل انسٹی ٹیوٹ" سے اشاعت کا انتظام فرمایا ہے۔

تو میرے جرم حسن بظف پیرا
 ہوں ہونا اباب المفلح

سوداے وفا و صدق را سرا
 صدق بلا غفل و دگر بلا زلل

میر ولی الدین

حیدرآباد دکن
 ۲۰ اگست ۱۹۵۱ء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمہ نسخ و حاشیہ نگار

میں نے حضرت امام غزالی کی بہت سی تصانیف کا مطالعہ کیا ہے جن سے ان کی بلند پایہ شخصیت کا عام طور پر اعتراف کیا جاتا ہے۔ مگر مجھے "کتاب تہافتہ الفلاسفہ" میں ان کی ایک خاص حیثیت نظر آئی اور میں سمجھتا ہوں کہ ہر شخص جو اس کتاب کا یہ نظر غائر مطالعہ کرے، خود اس کو محسوس کے بغیر نہ رہے گا۔

مشیت الہی اس کتاب کی جب وہ باعث منظور ہوئی تو مجھے خیال پیدا ہوا کہ اس ایڈیشن میں تہافتہ کی اس خاص حیثیت کو واضح کرنے کے لئے بعض حقائق ذکر کروں۔ میں یہ امر واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ غزالی اور ان کی تصنیف "تہافتہ" وہ نوعیت صورت میں کہ یہاں ظاہر ہوں گے وہ بالکل نئے ہوں گے، اس سے پہلے وہ اس صورت میں متعارف نہیں ہو سکے ہیں۔

گویا تہافتہ بعض لوگوں کے نزدیک یہ کتاب ہے جو یسین و شمس جس کا طبع نظریات حق ہوتا ہے۔ وہ شمس عمام الناس کی بہشت زندگی اور ان کے تعجب کے خیال سے اپنی اس رائے سے نہیں پڑے سنا جس کی دلیل سے تائید ہوتی ہے اور اس پر حجت قائم ہو چکی ہوتی ہے۔ میں نے اس کتاب کے حواشی میں بعض بعض جگہ امام سے اختلاف فی بیات ہو گئے ہیں۔ خدایں کا مقصد بنفس و برکھانی نہیں، اور کہیں کہیں ان کی حمایت بھی کی ہے۔ اس حمایت کا مطلب محض جو شاعت و نہیں اور نہ عصبیت ہے، قصداً صرف واقعات و حقائق کی تشریح ہے وہ نئی یافت کا ارادہ وہی مراد ہیں۔ ہر شخص کے دل کی تعمیت کی بنیاد پر ہوتی ہے اور طامب جس کا مدد کا نہ ہوتا ہے۔ فقط

سلیمان دنیا

حیات غزالی

ابو حامد غزالی سنہ ۴۵۰ء میں خراسان کے شہر طوس میں پیدا ہوئے پچپن ہی میں والد کا سایہ
مسر سے اٹھ گیا۔ ان کا دویہ قسیمی غریبی اور فدا کت میں گزرا ایک صوفی منش بزرگ نے ان کی سرپرستی
کی اور ان کو اپنے گھر کے قریب ایک مدرسہ میں داخل کیا جہاں اکثر طالب علموں کی گزربسہ
کا خود مدرسہ کفیل ہوتا تھا۔

غزالی کچھ دنوں میں یہ تحصیل علم میں مصروف رہے پھر حیران رونہ ہوئے وہاں سے
نیشاپور گئے جہاں امام الحرمین (ضیاء الدین ابوحنیفہ) مدرسہ نظامیہ کے پرنسپل تھے۔ انہیں
کی سرپرستی میں امام غزالی فقہ، اصول فقہ، منطق و کلام کی تحصیل کرتے رہے مگر مصروف
کی وفات کے بعد (یعنی سنہ ۵۰۰ء میں) امام نیشاپور سے معسکر کو چلے گئے کچھ دنوں وہاں
قیام کرنے کے بعد بغداد کے مدرسہ نظامیہ میں سنہ ۵۰۵ء ان کو تدریس کی خدمت مل گئی اس
نمائہ میں امام کی علمی شہرت بہت پھیل گئی تھی۔ دوران کے حلقہ درس میں تین سو سے زیادہ
اکابر علماء و شریک رہا کرتے تھے پھر کسی وجہ سے وہ وہاں سے بھی نکل پڑے اور تقریباً ۹۱
سال تک شام و حجاز و مصر کے یہاں لوگوں میں دشت نوردی کرتے ہوئے پھر نیشاپور اور وہاں
سے طوس چلے آئے اور وہیں ۱۴ جمادی الثانی سنہ ۵۰۵ء میں ان کی وفات ہوئی۔

میں ان کی عالم فانی سے رحلت کے بارے میں ذہن کہوں گا جو فرانسس جیکن مشہور
انگریز فلسفی استوائی نے کہا تھا "میری روح تو خدا کے پاس پہنچ جائے گی اور
میرے جسم منوں مٹی کے نیچے دب جائے گا۔ لیکن یہ نام بہت سی قوموں اور آئندہ نسلیں
میں محفوظ رہے گا۔"

غزالی کا نشوونما ایسے دور میں ہوا جبکہ دنیا نے اسلام اختلافات مذاہب کے طوفانوں میں گھری ہوئی تھی اور ہر جماعت یہ عقیدہ رکھتی تھی کہ صرف وہی ناجی ہے جیسا کہ خدا نے تعالیٰ کا قول ہے۔ **كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَیْہِمْ فِیْ حُوقٍ** جب آراء اس قدر متقابل و متباین ہوں تو یہ ناممکن تھا کہ سب راہیں صحیح ہوں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا: ”میری امت میں ۳۷ فرقوں میں بٹ جائے گی ان میں سے ایک فرقہ ناجی ہوگا۔“

غزالی اپنی آخرت کو سنوارنے پر حریص تھے برے حشر اور ناموافق روحانی انقلاب سے ڈرتے تھے آخر وہ کیا کرتے؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ تقلید تو کسی ایک فریق کی جانب مائل ہو کا نام ہے مگر حزم و احتیاط کا تقاضا ہے کہ بحث و تفتیش کی جائے نقد حید کا استعمال کیا جائے کیونکہ جو معاملہ درپیش ہے وہ یا تو سعادت ابدی ہے یا شقاوت ابدی غزالی نے آخر یہی کیا چنا۔ وہ کہتے ہیں: ”ادیان و اہل میں عوام کا اختلاف پھر مذاہب میں امام کا اختلاف ایک ایسا بحر عمیق ہے جس میں اکثر غرق ہو کر رہ گئے اور بہت کم ہیں جو بچے ہیں عین فوان شباب سے تو کیا بلکہ ابتداء شعور و احساس سے اس بحر عمیق کی شناسائی و غوطہ زنی کرتا ہا، غافل یا بربل کی طرح نہیں بلکہ اندرونی گہریوں کا کھوج کرنے والے غوطہ زن کی طرح ہر اندھیرے میں جو حقیقت کا جو یار ہا، ہر مشکل کا مقابلہ کیا، ہر گرداب میں اپنے (سفیدہ عقل) کو چنبھا یا، ہر فرقہ کے عقیدہ کی میں نے چھان بین کی، ہر جماعت کے مذہبی اسرار کو کھولنے کی کوشش کی تاکہ اہل بدعت اہل سنت اور حق پرست و باطل پرست میں تمیز کر سکوں میں نے کسی باتنی کو نہیں چھوڑا جب تک یہ نہ معلوم کر لیا کہ اس کے باطن کا راز کیا ہے کسی مذہبی کو نہیں چھوڑا جب تک اس کا پتہ نہ لگایا کہ اس کی ظاہریت کا ماحول کیا ہے حقیقت فلسفہ سے واقفیت حاصل کرنا چاہتا تھا، اس لئے فلسفہ بھی مجھ سے چھوٹ نہ سکا، تکلیف دہ و موفیہ بھی نہ چھ سکے، میں نے کوشش کی کہ متکلمین کے کلام کی غایت معلوم کروں اور موفیہ کی سعوت کا بھیجا اس پر مطلع ہوئے کے لئے میں زیادہ حریص رہا، عبادت گزار تو میں نے اُن پر نگاہیں لگا دیں کہ دیکھوں کہ انہیں حاصل عبادت کیا ملتا ہے۔ زندیق جو حالت تعطل میں رہتا ہے اس کی بھی جستجو میں رہا تاکہ معلوم کروں کہ اس کی جرات کے کیا اسباب ہیں، حقائق کی دریافت کا سودا میرے سر کے لئے تھی

چیز نہ تھا، یہ میری باہوش زندگی کی ابتدائی زندگی سے وابستہ ہے، میں کہہ سکتا ہوں کہ میری نظر میں خدا کی طرف سے دو بے انتہا شخص میرے اختیار و خواہش سے نہیں، اور اسی ذوق نے میرے دور شباب کے آغاز ہی میں میری تعلیم کی زنجیروں کو توڑا اور مجھے موردی عقائد کے تائید قید خانہ سے آزاد کر دیا۔

تعلیم کی گراں باہی اور موردی عقائد کی چار دیواری سے رہائی، ساتھ ہی مختلف گونا گوں آراء، عقائد پر عالمانہ و تنقیدی نظر کی بے باکانہ جرات کی ذمہ داری جس چیز پر ڈالی جاتی ہے یقیناً وہ تشکیک ہے۔ دوسرے اہم واقعات کی طرح تشکیک کی ابتدا بھی انسانی ذہن میں اچانک نہیں ہوتی، یہ انسان کے تحت الشعور میں ابتدا ہے پاؤں قدم رکھتی ہے، یہاں تک کہ وہ اپنے اقتدار کے لئے راہ نکالتی جاتی ہے۔ آخر کار روح انسانی پر اس کا کامل تسلط ہو جاتا ہے۔ کبھی اس سبب عوامل بھی مختلف ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں، بعض وقت اس کے سبب اتنے خفی ہوتے ہیں کہ مغفیش کی نظر سے بھی اوجھل رہتے ہیں، رہا یہ سوال کہ وہ سبب کیا ہیں اور کب پیدا ہوتے ہیں، یہاں سوال ہے کہ اس میں بحث کرنے والے مختلف نظریات کے حامل ہوتے ہیں، اسی طے غزالی کے بارے میں بھی جن لوگوں نے بحثیں کی ہیں وہ ان کے اس دور زندگی کے بارے میں مختلف خیالات رکھتے ہیں۔

پروفیسر کاظم عیاد ورجیل سلیب کی ایک رائے ہے تو پروفیسر دیور کی دوسری دائرہ زور کی قیصری، پروفیسر میکڈونلڈ کی چوتھی، مگر جہاں تک میں سمجھتا ہوں یہ تمام رائیں رجحاناً بالغیب ہیں اور غلطی سے متراہن ہیں، میرے نزدیک غزالی کی زندگی میں تشکیک کے دو اہم دور ہوئے ہیں۔ ۱۔ پہلا دور جس میں شک خفیف طور پر نمودار ہوا، جیسا کہ اکثر اہل نظر غور میں ہوتا ہے۔

۲۔ دوسرا دور جب کہ شک سخت اور تیز تر ہوتا ہے۔ یہ تھا اور عقائد باطلہ کے خسر و خشاں کے لئے برق بننا جا رہا تھا، اسی طرح جیسا کہ اونچے درجہ کے فلاسفہ والے فکر میں ہوتا ہے۔ غزالی نے اس پہلے دور میں اپنی نظر کے آگے متعدد فرقوں کو رکھا، اور ان کے ذہن کے سامنے مختلف و متضاد عقائد و آراء پیش ہونے لگے، اپنے عقائد کو دوسرے فرقوں کے مقابل ایک فرقہ کی طرح رکھ کر، حقیقت ایک منصف کے انھوں نے سب سے پہلے جو کام کیا وہ یہ تھا کہ اپنے

موروثی عقائد کی بوسیدہ دیوار و حادی اور تمام فرقوں میں سچائی کے موتی کی تلاش کرنے لگے، ان کا شک اس مرحلہ میں (مگر ہمارا خیال صحیح ہے تو) اس بات پر آگیا ہے کہ حق کس فرقہ کیجائے؟ غزالی نے اس سچائی کی تلاش کے لئے جن چیزوں کو معیار بنایا وہ وہ تھیں عقل و حواس ظواہر کتاب و سنت۔ اس کے علاوہ ان دلائل و فروع سے بھی انھوں نے مدد لی جو اس زمانہ میں متعارف تھے۔ ان دلائل میں انھوں نے بلا کا اختلاف پایا، جیسا کہ وہ جواہر القرآن میں ایک جماعت کے بارے میں لکھتے ہیں: "ان کے پاس دلائل بہت متناقض ہیں جس کی وجہ سے وہ خود بھی گمراہ ہوئے دوسروں کو بھی گمراہ کیا" اور اپنا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "اس بارے میں ہم کو کوئی تعجب نہیں ہے، واقعہ یہ ہے کہ اس میدان میں ہمارے اس پرخرد نے بار بار لغزشیں کھائی ہیں۔" ان دلائل کا باہمی تناقض و تضاد اور اتنا زبردست اختلاف قدرتی چیز ہے، کیونکہ ان کی قوت و ضعف اور حق و باطل کے مدارج ایک سے نہیں ہیں۔

ضروری تھا کہ غزالی کی توجہ ابتداءً ان کی دلائل کی طرف ہوتی پہلے تو وہ ان کو تنقیدی نظر سے پرکھ لیتے، پھر ان کے مدلولات کو جانچتے، کبھی وہ ان دلائل پر اس علم کی روشنی میں تبصرہ کرتے جس کو وہ "یقینی" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اور جس کے بارے میں وہ لکھتے ہیں: "کسی معلوم کا انکشاف اس علم کے ذریعہ درجہ یقین تک پہنچ جاتا ہے، اور اس منزل میں شک کا اور ہو جاتا ہے، کیونکہ اس علم کے ساتھ غلطی کا امکان نہیں غلطی سے امان اسی وقت ملتی ہے جب اس درجہ کا یقین حاصل ہو جائے کہ اس یقین کو اس شخص کی کوشش بھی متزلزل نہ کر سکے جو پتھر کو کو سونا بنا سکتا ہو، یا لاش کو سانپ، کیونکہ یہ یقین ایسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ حساب کے اس عام اصول کا علم کہ دس تین سے بڑھ کر ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ میں لاش کو سانپ بنا سکتا ہوں تو یہ تماشہ دیکھنے کے بعد بھی حساب کے اس اصول سے بیرا یقان نہیں ہٹ سکتا، باوجودیکہ اس کی قوت اعجاز پر میرے تعجب کی کوئی انتہا نہیں رہتی :-

جب علم حق غزالی کی نظر میں ہی ہوا تو اب حق کی میزان بھی وہی ہو گئی جو اس کی طرف رسائی کرتی ہو، اور ظاہر ہے کہ جب وہ اپنے مطلوب کے یقین کے بارے میں اتنے سخت ہوں اور اعتبار و قوت کے لہجے درجہ کے طالب ہوں تو ضروری ہوگا کہ صرف عقل و حواس ہی منظور

بارگاہ میں باقی چیزیں رد کردی جائیں، کیونکہ ان دونوں کے سوا اسے ان کے نزدیک کوئی چیز مطلوب کو ثابت نہیں کر سکتی تھی، اور یہی چیز اس وقت اس کے لئے نصب العین تھی۔

تاہم غوالی عقل اس سے بھی کسی بات کا وعدہ امتحان سے گزرتا بغیر مطمئن نہیں تھے، تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ منہ منہ مقصود تک وہ حقیقتاً راہبر بھی ہو سکے ہیں یا نہیں، کیونکہ اب وہ ان کی قوت میں بھی کمزوریاں محسوس کرنے لگے تھے۔ فرماتے ہیں: "شک کرتے کرتے میں اس نتیجہ پہنچا کہ محسوسات بھی کسی پرامن علم کی طرف رہنمائی نہیں کر سکتے، کیونکہ ان کی قوت کا بھی یہ حال ہے ان کے ہر جسم پر کسی نتیجہ کی طرف نکل کر بعض وقت راستہ ہی سے لوٹ جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر حقیقی بصارت کو پہنچنے جو سب سے زیادہ قوی اور قابل اعتبار حس سمجھی جاتی ہے وہ سایہ کو محسوس کرتی ہے تو ساکن اس کی حرکت کا اس کو احساس نہیں ہو سکتا، صرف تجربہ و مشاہدہ عقلی یک گھڑی بعد اس کی تردید کر دیتے ہیں، اب کہیں معلوم ہوتا ہے کہ یہ متحرک ہے تو اس کی حرکت دفعہ نہیں ہوتی، تدریجی ہوتی ہے، اس لئے سایہ کو ساکن تو نہیں کہہ سکتے، جیسا کہ یہ حس باور کرتی ہے۔ آنکھ تارے کو دیکھتی ہے تو اس کا جرم اس کو ایک دینار کے برابر محسوس ہوتا ہے، حالانکہ ہندو اہل بتہ میں کہتا ہے کہ تارہ زمین سے بھی جسامت میں بڑا ہے۔ یہ محسوسات کی حکومت کا حال، حاکم حس یک فیصلہ کرتا ہے، پھر حاکم عقل اس فیصلہ کو قلم زد کرتا ہے، پھر اختلاف بھی ایسا کہ تسلیہ و ختم کئے بغیر چاہا نہیں۔"

اسی طرح حواس کی قوت پر سے غوالی کا ہر وعدہ سنا دیا، اب امتحان کے لئے عقل کی باہمی آئی، لکھتے ہیں: "خصوصیات مجھ سے کہتے ہیں کہ تم کسی چیز پر اعتبار کرتے ہو، عقل پر ہر دم کو کیا اطمینان ہو سکتا ہے کہ اس کا بھی ہماری ہی طرح حشر نہ ہو، تم تو ہم پر بھی اسی طرح اعتبار کرتے تھے، مگر حاکم عقل آیا وہ اس نے ہمارے فیصلوں کے درجے چاک کر دیئے، اگر ایسا نہ ہوتا تو تم ضرور ہمارے فیصلوں پر بہر تصدیق لگا دیتے، لیکن ذرا سوچو تو کیا اس ماکم کا بھی کوئی بالاتر وجود نہیں ہو سکتا، جس طرح کہ اس کو ہم پر بال بستی حاصل ہے تو یہ وہ بھی اس کے فیصلوں کی کبھی ایسی ہی تاکہ زیب نہ کرے، لگتا جیسا کہ وہ ہمارے فیصلوں کی کرتا ہے، اور اس کی قوت محسوس نہ ہونے کے باوجود اس کے وجود سے انکار نہیں ہو سکتا۔"

لگے غولی لکھتے ہیں: "شعور نے اس کے جواب میں تھوڑا سا توقف کیا، مینڈ میں بالست
 سکون ہی میں دل اس کے دلائل کی تائید کی طرف مائل ہو گیا، پھر وہی غبی وز میرے کانوں
 میں آنے لگی گویا وہی محسوسات مجھ سے کہہ رہے ہیں: "کیا تم سوتے میں خواب نہیں دیکھتے؟
 کیا مختلف واقعات و مرئیات کا وہاں نظارہ نہیں ہوتا؟ اور ان کے انبیات و استقلاال
 کی تم کو ایک عارضی اور مبہوم سی توقع نہیں ہو جاتی؟ تم سمجھتے ہو کہ تمہاری یہ لذتیں یا تھارے
 یہ آلام مستقل ہیں؟ مگر حجب آنکھ کھل جاتی ہے تو یہ تمام عیش و سرت یا ساری تکلیف و رنج
 سب پادر ہوا ہو جاتے ہیں، گویا ریت پر بنے ہوئے قلعے تھے جو زمین پر آ رہے، پھر تم جس
 چیز کو بیداری کہتے ہو اور جس پر بھروسہ کرتے ہو کیا وہ خواب کے مقلدے میں بہت زیادہ
 پائیدار چیز ہے؟ کیا اس کے عیش و نعم، اس کے رنج و عذاب کو بھی کچھ ثبات و دوام حاصل ہے؟
 کون ضمانت دے سکتا ہے کہ وہ بھی خواب ہی کی طرح نہیں؟ کیا ممکن نہیں کہ تم پر کوئی اور
 ایسی عانت طاری ہو جائے جو تمہاری اس نام نہاد بیداری کو بھی خواب ہی کی یکساں قسم ثبات
 کر دے؟ اور جب یہ حالت تم پر طاری ہو تو یہ عیش و خور شدی جس کے مزے تمہارے، لوں کو
 موہ لیتے ہیں، داستانِ پارینہ کے خیالی مزے معلوم ہونے لگیں، وہ اس کے خوف و رنج نمایاں
 ویسے ہی احساس ہونے لگے جیسے کسی افسانہ کے پیوست ناک واقعات سن کر تم پر لوزہ
 طاری ہو سکتا ہے۔ شاید ممکن ہے کہ یہ حالت وہی ہو جس کو صوفیہ "احوال" سے تعبیر کرتے
 ہیں اور ممکن ہے یہ حالت موت ہو، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:
 "الناس نيام اذا ماتوا فانتبهوا" (لوگ سو رہے ہیں جب مرتے ہیں تب جاگ ٹھہر گئے)
 جب یہ خیالات میرے دل میں گزرنے لگے اور شعور میں جاگزیں ہونے لگے تب میں اپنا علاج
 سوچنے لگا، مگر کچھ سمجھائی نہیں دیتا تھا، سوئے اس کے کہ پھر ہی دلیل و برہان کے سلسلہ
 کی آزمائش کروں، اس دلیل و حجت کی تشکیل علومِ اولیہ کے اصول ہی سے ممکن تھی، مگر حجب کا دل
 ان اصول ہی سے اٹھ سکتا تھا تو ان دلائل سے کیا تشفی حاصل کر سکتا تھا؟ پس میں ٹھٹھا
 گیا محل جوں و دو کی کے مصدق اس سوچ نے میری پریشانی میں اضافہ کر دیا، اس قسم کی دل
 پریشانی جس کو "سفسطہ" سے تعبیر کیا جاتا ہے مجھ پر تقریباً دو مہینے طاری رہی۔

یہ غزالی کے ایام تذبذب کا دوسرا دور ہے جس میں شک نے شدت کی کیفیت پیدا کر لی تھی اس دور میں غزالی کسی چیز سے مطمئن نہیں تھے، کسی عقیدہ کی پابندی ان کے لئے گوارا نہ تھی نہ کوئی اصل ان کے دس میں تشفی کی پُرسکون لہر پیدا کر سکتی تھی اور نہ کوئی حجت اس شک کی تیزی کے آگے تاب مقاومت رکھتی تھی لیکن زیادہ عرصہ نہیں گذرا کہ خدا کی رحمت جنبش میں آئی اور اُس نے ان کی دستگیری کے لئے اپنا دست شفقت آگے بڑھایا اور انھیں اپنے سابقہ غلطیوں میں لینے کے لئے آمادہ ہو گئی مگر تاہم غیبی جیسا کہ اس کی ہمیشہ سے عادت ہے، کبھی اچانک نہیں ہوتی رحمت الہی پہلے تو اپنی چمک دکھا دیتی ہے اگر یا ایک تبسم و نواز سے وہ پہلے تو نظر کو ہری ہے مگر پھر نجان کہ یہاں تک کہ بولنا پڑتا ہے۔

بجلی اک کو ند گئی آنکھ کے لگے تو کیا
بات کرتے کہ میں لب تشنہ تقریب بھی تھا

آخر کار غزالی کو اس رحمت الہیہ نے جس کے لئے وہ بہت بیتاب تھا اپنے آغوشِ محبت میں لے لیا اور ان کو اس تسکین کا سامان عطا کیا جس کا حصول کسی اور ذریعہ سے ممکن ہی نہ تھا۔ وہ لکھتے ہیں :-

”اب میرا شعور رحمت و اعتدال کی پُرشاب سطح پر آ گیا ہے۔۔۔۔۔ وہ مہینہ کی بدلتی روشنی کی طرح ہے۔۔۔۔۔ یہ ناقابلِ بیان ابتداء کا دور تھا، یہ اس شدتِ تشنگی کا دور تھا جس نے میری طلب میں حقیقت کی روح پیدا کر دی اور حقیقی مسرت کے جام کو میرے ہونٹوں سے نکال دیا، اس کامیابی و فائز الہامی کے پیدا کرنے میں کسی دلیل و برہان نے حصہ نہیں لیا، نہ کسی مستحج و قافیہ بند کلام کی سحر آگاہی تو نے اس تسکینِ لازوال کے پیدا کرنے میں حصہ لیا وہ فوراً ہی تھا۔۔۔۔۔ وہ نورِ الہی۔۔۔۔۔ جو علوم و معارف کے گنجینوں پر ہم کو دسترس دلانا ہے اور جو انسانی سینہ میں وہ وسعت و فراخی پیدا کر سکتا ہے جو کسی دلیل و حجت سے ممکن نہیں۔“

تاہم غزالی اس کو بھی عقل ہی کی کامیابی کی ایک قسم سمجھتے ہیں کیونکہ عقلی ضرورت یہی چیز نہیں جو بارِ وجود اپنی شکست کے پہلے ہٹا دیئے جانے کے قابل ہو ایک درجہ میں وہ تحتِ شعور

کی اس کامیابی کو عقلی ضرورت کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ علم یقینی کی طرف پہنچنے کا ایک وسیلہ ہے۔ بشرطیکہ اس کے اعتدال کا طریقہ درست ہو،

اس طرح غزالی شک و تردید کے چکر کو جو حقیقت کی میزان کے گرد تھا، توڑ چکے تھے اور ضرورت عقلی کی میزان ان کے ہاتھ آگئی تھی، اب فرقوں کے بارے میں شک رہ گیا تھا کہ کونسا فرقہ حق پر ہے، ابھی وہ اس ہم کو طے نہ کر سکے تھے، مگر جو میزان کہ ہاتھ آگئی تھی اس کے ذریعہ ان مشکلات کے نبٹنے میں کوئی دشواری نہ تھی اس لئے وہ آگے بڑھتے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں:

”جب خدا نے مجھے اس مرض سے شفا دی تو میں یہ اندازہ کرنے کے قابل ہوا کہ حقیقت کے متلاشی چار ہی گروہ کو قرار دیا جاسکتا ہے: ۱۔ متکلمین جو اپنے آپ کو اہل نظر و فکر بھی کہتے ہیں ۲۔ باطنیہ جو اپنے آپ کو فرقہ تعلیمیہ کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں جن کا خیال ہے کہ امام معصوم ہی انوار حقیقت کے سرچشمہ سے ابتدائی فیضان حاصل کر سکتا ہے۔ ۳۔ فلاسفہ جو اپنے آپ کو اہل منطق و حجت بھی کہتے ہیں ۴۔ صوفیاء جو اپنے آپ کو ارباب کشف و شہادہ و مقربین بارگاہ سعادت سمجھتے ہیں۔ میں پہلے فرقہ کے علم یعنی علم کلام کی جانچ اور دوبارہ نظر پر آمادہ ہوا اور اس کے محققین کی کتابیں دیکھیں، یہ میدان میری نگاہ کی بجلی کے لئے اشد قوت موزوں ثابت ہوا، یہاں میرے اشرسب قلم نے بھی جولانیاں دکھائیں، کچھ مقلد اور کتابیں میں نے بھی اس علم میں تصنیف کیں، گو اس بارہ میں مجھے اطمینان نہ تھا کہ یہ علم حقیقت کی طرف پوری رہنمائی کر سکتا ہے، اور میرے مقصود کو بھی اس سے تشفی ہو سکتی ہے۔“

علم کلام کا مقصد کیا ہے؟ غزالی اس کی کسی قدر شرح اس طرح کرتے ہیں: ”ایک مسلمان شخص کے عقیدہ کی حفاظت اس علم کا مقصد ہے۔ وہ جو اپنے عقاید کی بنیاد کتاب و سنت قرار دیتا ہو، اور یہ چاہتا ہو کہ ان شکوک و شبہات کے تیردوں سے اس کا عقیدہ چھلنی ہو، بے محفوظ رہے جو چاروں طرف سے اس کی طرف یورش کر رہے ہیں، یہ مقصد ہے، کہ جس شخص کا سیدہ عقیدہ اسلام کے نور سے خالی ہے اس میں یہ ابدی نورانیت پیدا ہوئے مگر نہ تو علم کلام کا مینصیب اس سے یہ ممکن ہے کہ اس کے پاس جتنے بھی تمہا ہیں وہ سارے کے سارے

بیرونی ساخت کے ہیں۔ اور اس کے حامل اپنی دوا میں مسلمات کے ہتھیار لیکر لگ بڑھتے ہیں جو
بسا اوقات دھوکا دے دیتے ہیں اور تار عنکبوت کی طرح کمزور اور بھدے ثابت ہوتے ہیں۔
مشکلیں کی زیادہ تر توجہ غیالین کے تناقضات و اختلافات یعنی ان کی کمزوریوں کی تلاش میں
ہی صرف ہوتی رہتی ہے اور انہیں کے مساوات و مفروضات کی مدد سے وہ حجت و برہان کا
سامان حاصل کرتے ہیں۔

یہ سب علم کلام کا منشاء و ناسخ جو غزالی نے بتا دیا لیکن خود غزالی کا مقصد کیا ہے؟ مذہبی
حقیقت کا ایسا ادراک جس کی عقل سے بھی تائید ہوتی ہو یہاں تک کہ وہ ریاضی کے مسئلہ اصولوں
کی طرح مضبوط ہو جائے۔ ان دونوں تصوروں میں بڑا فرق ہے۔ اسی لئے علم کلام کی طرف اشارہ
کرتے ہوئے کہتے ہیں: ”جو شخص کہ سوائے ضرورت عقل کے کسی چیز کو قطعاً تسلیم نہیں کرتا اس کے
حق میں اس کا نفع ٹھوڑا ہے“ میرے لئے بھی یہ کافی ثابت ہوا، اس سے میری کوئی شکایت
رفع نہ ہو سکی۔..... اختلافات مذاہب میں حیرت کے تاثر کو رفع کرنے میں بھی وہ ناکام
ثابت ہوا، کوئی تعجب نہیں کہ میرے سوا اور بھی لوگ اس سے اسی قسم کا گمان رکھتے ہوں ہاں
بعض لوگوں کے لئے اس کی نادریت ممکن ہے مگر یہ فائدہ زیادہ تر تقلید کی قسم کا ہے، اسے اوسیاں
میں شمار نہیں کیا جاسکتا۔ اس سے صرف و فقہ کا نہایت مطلوب ہے، اس علم کی تنقیص و البطلان قطعاً
مقصود نہیں۔ استفادہ کرنے والوں کے طرف مختلف ہوتے ہیں، بہت سی دوا میں ہوتی ہیں
جو ایک کو نفع دیتی ہیں تو دوسرے کو نہ دیتی۔

جیسا کہ ظاہر ہوا غزالی علم کلام میں تصنیف و تالیف کے بھی مالک ہیں، مگر ساتھ ہی ان کا
عتراف ہے کہ یہ ان کے مقصد کے لئے ناکافی سامان بنیا کرتا ہے۔ اس سے ان کی تسکین
نہیں ہو سکتی۔

ان لوگوں کو جو علماء سلف کے احوال سے بحث کرنے کی کوشش کرتے ہیں میرا یہ پتہ
مشورہ ہے کہ انہیں کسی شخص کی طرف کسی رائے یا عقیدہ کو منسوب کرنے میں جلدی نہ کرنی
چاہئے، محض اس بنیاد پر کہ اس نے اپنی کسی تصنیف میں اس کا اظہار کر دیا ہے، اویسی ہی اس
کا آخری اور سچا خیال ہے۔ انہیں چاہئے کہ مصنف کے ماحول کا بھی مطالعہ کریں جس میں

وہ بوقت تصنیف گھر ہوا تھا اور غور کرنا چاہیے کہ کیا وہ اس کتاب کو اپنی ذاتی اور آخری رائے قرار دیتا ہے یا اس کی تحریر میں کوئی اور محرک بھی کام کر رہا تھا۔

متکلمین کے بعد غزالی نے اپنی توجہ فلسفیوں کی طرف پھیری تاکہ ان کی جانچ کرے خیال رہے کہ فلسفی وہ لوگ ہیں جو اپنے علمی مسلک کی بنیاد عقل پر قائم کرنا چاہتے ہیں۔ غزالی نے صرف ان بحثوں کو ہاتھ لگایا ہے جن کا تعلق مذہب سے ہے یہاں عقلی مسائل کے ان شعبوں کا ان کو علم ہوا جو مذہب کے مسئلہ اصول کی تیج گنتی کرتے ہیں مگر بنظر تعمق دیکھنے سے معلوم ہوا کہ فلاسفہ کی آراء میں کثیر اختلافات موجود ہیں چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

”ایستونے اپنے ہر ایک پیش رو کا رد لکھا ہے، حتیٰ کہ اپنے استاد کا بھی جو افلاطون الہی کے نام سے مشہور ہے۔ پھر وہ اپنے استاد کی مخالفت کا عذر اس طرح پیش کرتا ہے:

”افلاطون میرا دوست ہے اور سچائی بھی میری دوست ہے، مگر میں سچائی کو زیادہ دوست رکھتا ہوں۔ اس نقل سے ہمارا منشا فلسفیوں کے مسائل و آراء میں عدم استقلال ثابت کرنا ہے، جن کی بنیاد زیادہ تر ظنیات پر ہوتی ہے۔“

مگر بہت جلد غزالی نے اس بات کو پایا کہ سب خرد کو اس راہ میں بے شمار ٹھوکریں لگتی ہیں۔

الہیاتی مسائل کا حل کر لینا اس ایسے عقلمند کے لئے آسان بات نہیں ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

”ہم واضح کرتے ہیں کہ فلسفیوں نے ان عقائد کی صحت کے لئے برہان منطقی سے مادہ قیاس کی جو شرط قائم کی ہے، اور کتاب قیاس میں اس کی صورت کے بارے میں جو شرطیں پیش کی ہیں اور جو طریقے کہ منطقی جزئیات اور ان کے مقدمات میں انھوں نے ایسا عجیب و غریب قیاس میں قائم کئے ہیں ان میں سے ایک کو بھی وہ علوم مابعد طبیعیات میں استعمال نہ کر سکے۔“

اسی طرح غزالی نکالتے ہیں: ”کہاں ہے وہ شخص جو کہتا ہے کہ مابعد طبیعیات کی دلائل مندرجہ ذیل کی طرح ناقابل تعارض ہیں؟“ اور جب تک کہ مابعد طبیعیات

کی دلائل کی توضیح ریاضی کے ان حدود تک نہ پہنچ جانے جن کو غزالی مشروط سمجھتے ہیں وہ قابل قبول نہیں ہو سکتیں، اسی بنیاد پر غزالی نے فلسفیوں کا پچھلایا ہے لہذا اسی دو میں کتاب تہافت بھی حوالہ قلم کی ہے۔

اس کے بعد غزالی کی توجہ فرقہ تعلیم کی طرف ہوئی جو کہتے ہیں کہ "محض عقلی بنیادوں پر غلط باتوں پر ایمان نہیں لایا جاسکتا، عقل سے دینی حقائق کا تناسب ہو سکتا ہے" اور اسی فیصلہ کی بنا پر غزالی بھی عقل کے امتحان کی خواہش کرتے ہیں اور اس حد تک تو گویا یہ فرقہ غزالی سے متفق رائے ہے لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ دینی تفہیم کو یقینیات کے لباس میں نمایا کرنے کا آخر وسیلہ کونسا ہے؟ کیا امام معصوم سے جو حقیقت کے سرچشمہ سے راست تعلق رکھتا ہے، ہماری عقل و رویت عام حیثیت سے بھی شفیق بخش ہو سکتی ہے؟ اس نقطہ نظر پر غزالی کا بی بحث کے بعد بتلاتے ہیں کہ یہ لوگ بھی حقیقت میں دھوکے ہی میں مبتلا ہیں، امام معصوم جس کو وہ فرض کرتے ہیں محض ایک خیالی تصویر ہے۔ جس کا واقعات سے کوئی تعلق نہیں، ان کے خلاف بھی غزالی نے متعدد کتابیں لکھی ہیں۔

اب چوتھا فرقہ کیا یعنی صوفیہ جو کشف و معانیہ پر اعتبار رکھتے ہیں اور عالم ملکوت کے ساتھ اتصال اور اس کے ذریعہ لوح محفوظ کے اسرار بھی پر طلوع و دست رس کے مدعی ہیں لیکن اس کشف و معانیہ کے حصول کا طریقہ کیا ہے؟ اس کا جواب وہ دیتے ہیں کہ یہ علم و عمل ہے پھر غزالی اس کی توضیح کرتے ہیں اور اپنی ذات سے اس کی تطبیق کرتے ہیں، جیسا کہ وہ خود کہتے ہیں "میں نے بہت بڑے جہاد و مرتبہ کو خیر یاد کیا اور زندگی قافی کی عارضی سرقول کو جو اس وقت مجھے بتا تکلیف پہنچا تھا، کسی اہم مقصد کی تلاش میں جو بے دیا، اجتماعی لذتوں سے اس وقت کنارہ کش ہوا جبکہ ان کے حصول میں میرے لئے کوئی ماحمت نہ تھی۔"

اسی سے غزالی ہشت دریاں میں تکیا پڑے، کبھی شام کی طرف گئے، کبھی صبح کی طرف، تیسری مرتبہ وہ مصر گئے، کیونکہ اس وقت انہوں نے خلوت گزینی و عزت نشینی کو نصب العین بنالیا تھا، تاکہ اس صوفیانہ طریقہ کو آزمایا جائے جس کی بنیاد یہ تھی کہ "اس

غزوہ کی لذات سے کنارہ کش ہو کر قلب کو داخلہ کی طرف مائل کیا جائے اور اپنی پوری توجہ کو اس کی طرف پھیر دیا جائے اور یہ غشا اس وقت تک پورا نہیں ہوتا جب تک کہ جاہ و مال سے منہ نہ پھیر لیا جائے اور عوام کی صحبتوں سے گریز کیا جائے۔ اور اپنے دل کو ایسی حالت کی طرف لایا جائے جس میں کسی چیز کا عدم اور عدم دونوں برابر معلوم ہوں۔

ان کے طریقوں کی انتہا یہ ہے کہ اپنے آپ کو کسی تنہائی میں عزت نشین کر لیا جائے جہاں عبادت الہی و انفس و نوافل کی قسم سے انجام پاتی جائے اور قلب کو ہر بات سے خالی و فارغ کر کے توجہ میں یکسانیت پیدا کی جائے پھر ذکر خدا کی طرف توجہ ہو جائے اس طرح کہ شروع میں زبان پر اللہ اللہ کا اور برابر جاری رہے، حضور قلب و دہن کا لحاظ رکھتے ہوئے اس کی مشق برابر بڑھاتی جائے یہاں تک کہ حالت یہ ہو جائے کہ زبان سے ذکر ختم کرنے پر بھی دل اس کو ختم نہ کرے یہاں تک کہ لفظ سے ہوتے ہوئے دل میں صرف معنی کا تصور جسنے لگے آخر کار لفظ و کلمہ کا تصور اپنے مفہوم کے تصور کو ہمیشہ ہمیشہ کے لئے اپنا جائش بن کر رخصت ہو جائے اس حد تک تو تم کو اپنے اختیارات محسوس ہوں گے اس کے بعد معلوم ہو گا کہ اب تمہارے کوئی اختیارات نہیں رہے سوئے اس کے کہ تم دفع شبہات اور ازالہ اساس پر قادر ہوتے جا رہے ہو، جب اس سے بھی گئے تمہارے اختیارات ختم ہوتے معلوم ہوں گے تو اس وقت کا تمہیں انتظار کرنا چاہیے جبکہ تم پر عیسیٰ فتوح ظاہر ہونے لگیں، جس طرح کہ اولیاء اللہ پر ظاہر ہوتی ہیں یا ان فتوح کا ایک جزو انبیاء پر ظاہر ہوا..... اس منزل میں تو اولیاء اللہ کے بے شمار موافق ہیں یہ ہے صوفیاء مسلک جس کے مارج بالترتیب تفسیر، تصنیف و تجلیہ پھر استعداد و انتظار میں۔

توضیح اس کی اس طرح ہے کہ جب دل گناہوں کے سیل کی سیل تیا گیا جاتا ہے پھر طاعت و عبادت سے صیقل کیا جاتا ہے تو اس کی لوح جلایا جاتی ہے لوح محفوظ سے اس پر انعکاس نور ہونے لگتا ہے یہی وہ علم ہے جس کو ”علم لدنی“ کہا جاتا ہے جس کا اس آیت قرآنی میں ذکر ہے کہ ”وَآتَيْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا“ (اس کو ہم نے اپنے پاس سے علم عطا کیا) خدا کے اس کلام میں کہ ”وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَرِزْقًا غَيْرَ مُحْتَسَبٍ“

(جو نما سے ڈرتا ہے اس کے لئے مشکلات سے نکلنے کا راستہ بتایا جاتا ہے، اور اس کو اس طرح روزی دی جاتی ہے کہ وہ خود بھی اندازہ نہیں کر سکتا) فقط رزق کی صوفیہ علم بغیر تعالم ہی تفسیر کرتے ہیں۔

غزالی نے اسی طریقہ سے اپنے آپ کو آزمایا اور اسی سے ان کے دل کو صفائی و تنویر حاصل ہوئی، جیسا کہ وہ لکھتے ہیں: ”ان خلوتوں کے اثنا میں مجھ پر بہت سے امور کا انکشاف ہوا، جن کا شائبہ نہیں ہو سکتا، میں اس کی قدر محسوس کرتے ہوئے لکھتا ہوں تاکہ ہر طالب کو نفع پہنچے اسی سے مجھے معلوم ہوا کہ حقیقی راستہ پر چلنے والے اہل میں صوفیہ ہی ہیں اور ان ہی کی سیرت قابل تقلید ہے، ان ہی کا مسلک منزلی مقصود تک راہبر ہو سکتا ہے۔ ان ہی کے پائیزہ اخلاق قابل پیروی ہیں، اگر تمام دنیا کے عقلاء و حکماء کی حکمت و اسرار شریعت کے جتنے دلوں کا عالم ہی جمع کیا جائے تاکہ ان کی سیرت و اخلاق سے بہتر کوئی نمونہ پیش کیا جاسکے، تو یقیناً یہ ناممکن ہے، ان کی تمام حرکات و سکنات ننو، نہ ہر بی مول یا باطنی چراغ نبوت سے کسب ضیاء کی ہوئی ہیں اور اس نور کے ماوراء اس عالم میں کوئی ایسا نور نہیں جس سے فیضان حاصل کیا جاسکے۔ وہ اپنی بیداری میں بھی مانا کہ اور ارواح انبیاء کا مشاہدہ کرتے ہیں، ان کی آوازیں سنتے ہیں، اور ان سے استفادہ کرتے ہیں۔“

اب غزالی کو اس علم کا پتہ چھا جس کے وہ متمنی تھے، ان کی روح نے وہ درک حاصل کیا جس کے بعد اغزش کی گنجائش کم ہے۔

اور اس طرح غزالی نے اس شک سے چھٹکارا حاصل کیا جو فرقہ نابیہ کی معرفت کے گرد گھوم رہا تھا اور اس شک سے ربانی حاصل کی جو میزان حقیقت کی پہچان میں حامل تھا اور اسی دور اور اس کے بعد کی تصنیفات کے اندر غزالی اپنی پہلی شکل میں نظر آ سکتے ہیں۔ دور ان کی مستقل اور خرمی آراء و افکار کا کھوج اسی میں لگایا جاسکتا ہے۔ اس سے پہلے کی تصانیف ان کی پہلی تصویر نہیں پیش کر سکتیں۔ ان کے اس زمانے کی تحریروں کی صحت پر کمال بھروسہ نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ وہ خود روح حقیقت سے شنائی اور اس کی تلاش کے فرقہ کو واضح کرتے ہیں اور خود راہل پر آمادہ کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک لوگ اپنی ذہنی استعداد کے لحاظ

سے مختلف درج رکھتے ہیں۔ اور مذہب ایسا وسیع میدان ہے جس کے اندر بکثرت انسانی جماعتوں کا درود ہوتا ہے، اس لئے ممکن نہیں کہ سب بلجی و افکار و بصیرت ایک سے ہوں ان میں سے بعض وہ ہیں جو اپنے ذہنی قوی کو زیادہ استعمال کرتی ہیں۔ اور بعض وہ ہیں جو حقائق کی تصویریں پر سے گزر جاتی ہیں اس طرح ان کے نزدیک لوگ تین قسم کے ہوتے ہیں۔

۱۔ عوام جن کی ذہنی استعداد بہت پست ہے، وہ زیادہ تر سکون پسند ہیں۔

۲۔ خواص جو لوگ بصیرت و ذکاوت کی روشنی سے بہرہ مند ہیں۔

۳۔ ان دونوں کے درمیان ایک اور جماعت ہے جن کو اہل جہال کہنا چاہیے کیونکہ یہ مجادلہ پسند ہوتے ہیں۔ ان میں سے خواص کا ذکر سنئے میر سلوک ان سے اس طرح ہوتا ہے کہ انہیں تقادیر صحت کا علم پیش کرتا ہوں۔ اور معیار حسن و قبح کو ان کے آگے رکھ دیتا ہوں۔ تو ان کا تذبذب رفع ہو جاتا ہے، اور وہ صواب و خطا میں تمیز کر کے تسلی پا لیتے ہیں ان لوگوں میں تین خصلتیں ہوتی ہیں۔

تیز ذہن، قوی ادراک ہوتے ہیں اور یہ فطری عطیہ اور جہلی ملکہ ہے اس کا اکتساب ناممکن ہے۔ ان کا باطن تقلید یا تعصب مذہبی سے (جو موروثی و سماعی مسائل پر ذہن کو مڑ رہا ہوتا ہے) خالی ہوتا ہے کیونکہ منقلہ کسی بات پر کان نہیں دھرتا، اور گند ذہن اگر ایسی باتیں سنتا بھی ہے تو سمجھ نہیں سکتا۔

وہ مجھ پر اعتقاد رکھتے ہیں کہ میں میزان حقیقت کا آشنا ہوں، اگر کوئی شخص تم کو خدا داں نہ سمجھے تو تم سے وہ علم حساب حاصل بھی نہیں کر سکتا۔

دو گئے سادہ ذہن یعنی عوام تو یہ وہ لوگ ہیں جن کے دماغ میں ادراک حقائق کی صلاحیت نہیں ہوتی البتہ یہ راہ ہدایت کی طرف موغظت کے اصول کے ذریعہ بلائے جاسکتے ہیں۔ جیسا کہ اہل بصیرت حکمت کے اصول کے ذریعہ بلائے جاتے ہیں اور مجادلہ پسند لوگوں سے تو مجادلہ ہی بہتر ہوتا ہے، مگر اس کا طریقہ یہ ہے کہ یہ احسن طریقہ سے ہو، انہی تینوں اصول

کو قرآن حکیم میں اس طرح پیش کیا گیا ہے: "أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ" اس آیت میں گویا کہ یہ بتلایا گیا ہے کہ حکمت کے اصول سے جاملے جانے کے قابل ایک گروہ ہوتا ہے، غفلت سے ایک گروہ کو بلایا جاتا ہے، اور مجادلہ سے ایک گروہ کو، حکمت کی غذا سے اہل غفلت کی پرورش کی جائے تو انہیں تقیل ہوگی جیسا کہ پرند کا گوشت شیر خوار کے لئے مضر ہوتا ہے۔ اگر اہل مجادلہ کے ساتھ اہل حکمت کا سامنا کر لیا جائے تو انہیں اس سے بیزاری پیدا ہوگی، جیسا کہ متجاوز سن بچہ کو ماں کا دودھ بھی موافق نہیں آسکتا، اگر اہل مجادلہ کے ساتھ مجادلہ کیا جائے مگر غیر احسن طریقہ پر ہو تو اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کسی بدوی عرب کو روٹی کھلائی جائے جو صرف کھجور کی غذا کا عادی ہے، یا کسی شہری کو بعض کھجور کی غذا پر رکھا جائے، حالانکہ وہ روٹی کا بھی عادی ہے۔

اہل مجادلہ ذہنی اعتبار سے تو عوام سے کسی قدر اونچی سطح پر ضرور ہوتے ہیں لیکن ان کی ذہنیت میں کافی نقص ہوتا ہے، ان کی فطرت کمال کی طرف مائل ضرور ہے، مگر ان کے باطن میں خبیث و عناد اور تقلید و تعصب ہوتا ہے، اور یہی چیز ان کے لئے اور ایک حقیقت سے مانع ہے، کیونکہ یہ صفات ان کے دل پر ٹھپہ بن کر بیٹھتی ہے جس کی وجہ سے سچی سے ان کا دل گریز کر لے گا، ان کے کان اس سے نفور کرتے ہیں، مگر آپ انہیں ملطف و مدارات سے حق کی دعوت دیتے ہیں، تعصب و عناد سے ہٹ کر انہیں نرمی سے سچائی کی طرف بلاتے ہیں تو وہ ابیائیں گے، یہی وجہ اس لئے ہے جس کی قرآن شریف میں ہدایت کی گئی ہے۔

اس اعتبار سے نبیؐ الی یہ بتاتے ہیں کہ ذہنی اعتبار سے لوگوں کے درجات متفاوت ہوتے ہیں، اور اسی جماعت انسانی میں ایک گروہ ایسا بھی ہوتا ہے جس پر حقیقت کے رموز غفنی رہتے ہیں، کیونکہ ان کی قوتِ مدبرہ اس کا بوجھ برداشت نہیں کر سکتی، اسی لئے شریعت نے حکم دیا ہے کہ لوگوں سے گفتگو کرو تو ان کے عقول کے لحاظ سے کرد، حدیث شریف

بھی ہے کہ "خاطبوا الناس علی قدر عقولهم اتريدون ان يحب الله ورسوله" (یعنی لوگوں سے ان کی عقل کے انداز سے گفتگو کرو، کیا تم چاہتے ہو کہ خدا اور رسولؐ محبوب ہوں؟) اس حدیث کو غالی نے اپنی کتاب میں اکثر پیش کیا ہے۔

اپنی اس صراحت پر مزید استدلال کرتے ہوئے غزالی فرماتے ہیں "مذہب جو ایک مشترک نام بتائیں وہ جوں میں تقسیم ہے؛

- ۱۔ ایک تو وہ جس کے ساتھ مناظروں اور مجادلوں میں تعصب سے کام لیا جاتا ہے۔
- ۲۔ وہ جو عملی تعلیم و ارشاد کے ساتھ چلتا ہے۔
- ۳۔ وہ جس پر اسی اوقت تک اعتبار کیا جاتا ہے جب تک کہ نظریات بھی اس کا سادیں اور ہر کمال کے لئے اس اعتبار سے تین مذاہب ہیں؛

معنی اول کے لحاظ سے جو مذہب ہوتا ہے وہ آباد و اجداد کے تخیلات کا آئینہ دار ہوتا ہے، زیادہ سے زیادہ استاد یا اہل وطن کے معتقدات ذہنی کا علمبردار جغرافی یا تعلیمی اختلافات کے ساتھ اس میں بھی رنگارنگی کا پیدا ہو جانا ظاہر ہے۔ مثلاً کوئی شخص معتزلہ کے شہر میں پیدا ہوتا ہے، یا کوئی اشعری، یا شافعی یا متقی کے وطن میں تو اپنے سن شعور ہی سے وہ خود کو اپنی جماعت کے ساتھ نسبت دینے پر مجبور پاتا ہے، پھر ساتھ ہی تعصب بھی اس کے لئے لازم ہو جاتا ہے کہ اپنی ہی بات کو صحیح سمجھے اور دوسرے کی غلط، اس طرح کہا جائے گا کہ فرداں اشعری یا معتزلی یا شافعی یا حنفی ہے۔ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ ان کے عقائد میں پوری طرح جکڑا ہوا ہے۔ یہاں تک کہ معاملات ظاہری میں بھی وہ اپنے ہی ہمنام فرقہ کے ساتھ تعالیٰ جذبات رکھے گا، جیسا کہ بادیہ نشین عرب قبائل میں ایک ایک قبیلہ کا فرد اپنے ہی قبیلہ کے افراد کے ساتھ ہمدردی رکھتا ہے۔

دوسرا مذہب وہ یہاں یہ ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص اس مذہب سے فائدے و ہدایت کا طالب ہوتا ہے تو اس کو اس کی تلقین کی جاتی ہے، پھر ایک ہی اصول پر بس نہیں کیا جاتا، بلکہ طالب ہدایت کے ظروف کے اعتبار سے اصول مختلف ہوتے ہیں، کیونکہ طالب کے درجہ فہم و ذکا کا خیال رکھا جاتا ہے مثلاً کوئی ترکی یا ہندی کا طالب مل جائے، یا کوئی کشمیری اور درشت فطرت طالب آجائے اور اس سے کہا جائے کہ خدا کے تعالیٰ کی ذات وہ ہے جو کسی مکان میں محدود نہیں ہے نہ وہ داخل عالم ہے نہ خارج عالم ہے، نہ اس سے تفصل ہے نہ اس سے متفصل، تو کوئی تعجب نہیں کہ وہ خدا کے تعالیٰ کے وجود ہی سے انکار

کر بیٹھے ہاں البتہ اگر اس سے کہا جائے کہ خدائے تعالیٰ وہ ہے جو عرش پر متمکن ہے وہ اپنے بندوں کی پیدائش سے راضی رہتا ہے، ان سے خوش ہو سکتا ہے، ان کے چھے عملوں کا اچھا بدلہ اور اچھی جزا دیتا ہے تو اس پر اس کا کیسا چھو اثر ہوگا۔

ہاں کبھی یہ بھی ممکن ہے کہ طالب کی تعلیم حیثیت کے لحاظ سے بعض اونچے درجے کی باتیں جن میں سچائی کی روح ہوتی ہے اس کے فہم و ذکا کے لئے زیادہ نامانوس ثابت ہو، ایسے وقت تعلیم و ہدایت کا دوسرا رنگ بھی ہو سکتا ہے۔

تیسرا مذہب جس کا حال اپنے عقیدہ کو خفا اور اپنے درمیان ایک راز سمجھتا ہے جس پر مولے خدا کے کوئی واقفیت نہیں رکھتا، اپنے کسی خاص مضمون راز کے سوائے اپنا مافی السیر وہ کسی کو نہیں بتاتا یا ایسی ہی ہستی کو وہ راز دے سکتا ہے جس کو وہ اس درجہ کے قریب سمجھتا ہے، اور اس راز کا دانا ہونے کی اہمیت اس میں پاتا ہے، اس کی ذکاوت اور رش و بلبلی کی قابیلیت پر اس کو بھروسہ ہوتا ہے۔ اس کے بعد غزالی نے اس حامل راز کی صلاحیت کی شرائط بتائی ہیں کا پہلے بھی ذکر ہوا۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ غزالی سادہ ذہن والوں سے خدا کے بارے میں وہ کلام کرنا چاہتے ہیں جو ایک ذی فہم و بصیرت افراد کے ساتھ گفتگو سے الگ ہوتا ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ حقیقت کی شکوہ مختلف پیرایوں میں کھینچتے ہیں جو وہ صلاحیتوں اور استعدادوں کے فرق و مراتب کی بنا پر ضروری سمجھتے ہیں۔

اس طرح ان کے اس دور میں نبی (جسے دور طہینان و کشف کہنا چاہیے) لکھی ہوئی کتابوں اور مقالوں سے ان کی اراد کی غس کشی نہیں ہو سکتی تاکہ ان کے حقیقی خیالات کی تحدید کی جاسکے۔

اس کے بعد ہمارے لئے ممکن ہو جاتا ہے کہ غزالی کے عرصہ زندگی کو تین دوروں

میں تقسیم کریں :-

۱۔ ابتدائی دور، جو شک کی ابتداء سے پیشتر کا دور ہے۔

۲۔ دوسرا دور، جو شک یا کشمکش ذہنی کا دور ہے۔

تیسرا طمانیت و سکون کا دور

پہلا دور جو شک سے پیبہ تھا وہ ناقابل تفحص ہے، اس دور میں وہ طالب علم تھے بچگی فکر کے اس دور پر جو انہیں کسی مستقل رائے کے قیام کرنے کے قابل بناتا وہ پہنچ نہ سکے تھے۔ ہاں ہم یہ ضرور کہیں گے کہ شک نے انہیں غفلت و ان شباب کے دور ہی میں آملایا تھا۔

دہ گیا دوسرا دور تو اس میں سے بھی شک کے شدید دور کو الگ کر دینا ہوگا، کیونکہ اس میں وہ کسی نقطہ پر نہیں پہنچ سکتے۔ البتہ شک کا خفیف کا دور ہمارے قابل بحث ہے۔ اس کا عرصہ بھی طویل ہے کیونکہ اس میں رشد کے آغاز سے تصوف و اہتدائی روشنی حاصل کرنے تک اس کا تسلسل باقی رہتا ہے۔ ہم نے جیسا کہ بتایا ہے کہ اس دور میں علم کا کام پرغزلی نے لٹایا ہے لکھی ہیں اور فلسفہ پر مذہب باطنی پر تنقید کی ہے، ورنہ شاہ پور و بغداد کے مدرسوں میں معاشی کے فرائض انجام دیتے ہیں۔ حیرت انگیز چیز یہ ہے کہ حقیقت کی تلاش میں سرگرداں و ماغ نے اس زمانے میں ایسی تصنیفات پیش کی ہیں جو حقیقت کے مدعا پر ایمانی نقطہ نظر سے بحث کرتی ہیں اور آداب تدریس میں بھی اس سنجیدگی سے سرمونیف نہیں ایمانی تنقید و تدریس سے مراد یہ ہے کہ وہ جو تقریر و تشریح اس بارے میں کرتے ہیں شک و تنقید سے ماورا ہوتی ہے۔

تعب نہیں کہ ایک تشکیکی و ماغ نے بھی تاہف و تدریس میں غلو میں سے ایسے تنقید و تبصرہ بھی اپنی عبارتوں میں وہ کرتا ہاں، کیونکہ جب کوئی نجیبہ تشکیکی و ماغ کسی حقیقت کے تسلیم کرنے سے پس و پیش کرتا ہے اور حقیقت مطلوب کو تاریکی میں سمجھتا ہے تو ایسے موقع پر کبھی وہ اپنے اشیائے قلم میں یا کسی دسی تقریر میں اگر اپنے ان شبہات کی جھلک پیش کر دے اور پھر مخبر کی کے ساتھ ان پر تنقید کی نظر والے تو کوئی تعجب نہ ہوگا۔ فلسفہ اور مذہب تعلیم کے مباحث پر تنقید و تحسین میں غزالی کا تقریر یا یہی رنگ ہے۔

البتہ زیر نظر کتاب "تہا نو" (جس میں فلسفہ پر تنقید کی گئی ہے) کا ناظر سوس کریم کا اس کا کہنے والا اپنے ذہن میں ایمانی نکات کا حامل ہے وہ اپنے سلسلے کی توسیع و ترمیم کی طرف اس لئے متوجہ ہے کہ مخالف کا راستہ بند ہو جائے اس میں ان کو وہ یہ لکھتے ہو

پاتا ہے کہ ہم نے اس کتاب میں جس چیز کو پیش نظر رکھا ہے وہ مخالف کی تکریب نہ رہا مذہب حق کا ثبوت تو اس کے لئے کسی دوسری فرصت کا انتظار ہے مگر یہ کہ اس کے بعد ہم اس بارک مہم کی انجام دہی کی طرف متوجہ ہوں۔ ہمارے پیش نظر اس موضوع پر ایک کتاب کی تالیف ہے جس کا نام ہم قواعد العقائد رکھنا چاہتے ہیں اس کام کی انجام دہی کے لئے ہم خدا کی مدد کے طالب ہیں اس میں ہم اس طرح حقیقت کے ثبوت کی طرف توجہ کریں گے جس طرح کہ ہم اس کتاب میں مخالف کے نظریات کے انہدام کی طرف متوجہ تھے۔

بعد میں غزالی نے اپنا وعدہ پورا کیا اور انہوں نے "قواعد العقائد" کے نام سے ایک کتاب علم کلام میں تصنیف کی اس سے ظاہر ہے کہ غزالی فلسفہ کی عمارت کو اس لئے ڈھانڈا ہے کہ جدید علم کلام کی حسین عمارت چٹیں، وہ علم کلام جس کے عقائد ان کے نزدیک مسلم تھے۔

پس ان ایجابی معتقدات کی اقدار کو جو اس کتاب "تہافت" کی روح میں آئندہ علم کلام اوسان کے تدریسی تقاریر کی بنیاد سمجھا جائے یہی اقدار مجموعی طور پر یہ سوال پیدا کرتی ہیں کہ ایک متشکی دماغ کو جو حقیقت کی تلاش میں سرگرداں ہو حقیقت کی ایسی عجابی تصویر کھینچنے میں چاہے تحریر میں ہو یا تقریر میں کس طرح کامیابی حاصل ہوئی؟

مگر یہیں غزالی خود اس مشکل سوال کو حل کئے دیتے ہیں جیسا کہ انہوں نے گذشتہ بیانات میں تو بھیج کر دی تھی کہ مذہب کے تین معانی ہوتے ہیں۔

وہ مذہب جو شخص پر بنا و عصبیت گلے لگایا جاتا ہے، کیونکہ وہ اہل وطن کا مذہب ہے یا اہل نماد ان یا است و کا۔

ہائیت کے چھ متماثلوں کا مذہب جو ان کے ذہنی مدارکات کے تفاوت کے ساتھ تفاوت ہوتا ہے۔

وہ مذہب جس کو کوئی شخص اپنی ذات کے لئے مختص کرنے دوسرے پر اس کے برابر کھولنا مناسب نہ سمجھے۔

پس غزالی کی حالت شک تیسرے معنی کے لحاظ سے ہے، یعنی وہ اس حقیقت کا کھوج لگانا چاہتے تھے

جس کو وہ اپنا دین بنا رہے تھے اور اسی کی بنا پر وہ روح حقیقت سے انصال کے آند و مند تھے، اس شک سے یہ مراد نہیں کہ وہ اس مذہب کا پتھپا اٹھائے مہئے ہیں جس کو عوام اپنے معتقدات کے تلج کا ہیرا سمجھتے ہیں، ان کو توڑنا چاہتے ہیں یا جس ہار کو وہ پر دے ہیں اس کو ہٹکا دے کہ کھینچنا چاہتے ہیں، بے شک مذہب اہل سنت اس وقت حکومت کا مذہب تھا جس کے سایہ میں ان کی نشو و نما ہوئی تھی، اور ان مدارس کا مذہب تھا جن کے ہال ان کے لکچروں کے لئے کھلے ہوئے تھے، ان استادوں کا مذہب تھا جنہوں نے ان کی تعلیم و تربیت کا پڑھ اٹھایا تھا، اس لئے ان کی کتب کا مایہ تمام تر ہی دیباچہ کی نمائندہ ہیں جیسا کہ فرماتے ہیں "تمام تعریف اس خدا کے لئے ہے جس نے اپنے برگزیدہ بندوں میں سے حق کی جماعت چنی اور اہل سنت کا انتخاب کیا۔"

پس یہ واضح ہے کہ جس دور میں وہ حقیقت کے متلاشی رہے ہیں اس دور کی تصنیفات و تحریرات سے ان کے افکار و آراء پر کوئی مستقل کام لگانا صحیح نہیں ہو سکتا۔
 رہ گیا آئسہ ادو جس میں وہ صوفیانہ کشف کے نظریہ کی طرف راہ پتے ہیں یہ وہ دور ہے جس میں ان کے رشتات قلم پر کچھ بھیج رہے تھے، ان کا غم یہ معلوم کیا جاسکتا ہے، تاہم اس دور کی ساری تصنیفات سے نہیں کیونکہ غزالی آخری دونوں معجزے کے اعتبار سے اس دور میں بھی پوری طرح آزاد نہ تھے، بعد وہ اس موقع پر بھی بعض جگہ ناقابل پیمائش گہرائی میں غوطہ زنی کرتے ہیں جیسا کہ وہ آخر میں آکاہ کرتے ہیں کہ میری دنیا میں خاص کتابیں بھی ہیں جن کو جمہور کی نظر سے چھپا دیا گیا ہے، ان میں میں نے فاضل حقیقت اور مصریح معرفت کے موتی بھیرے ہیں، کہ ان حقیقت یا حقائق کے رمز اشاری کے لئے سزاوار ہے کہ ان موتیوں کو چھپنے کی فکر کرے، اگرچہ مجھے معلوم ہے کہ ایسے افراد بہت کم نکلیں گے جو ان موتیوں کے ساتھ بھی سسٹریکٹوں کے سبک نہ کریں۔"
 اس کے بعد میں یہ بتانا چاہتا ہوں کہ تیاریج مسست و دانائی کا یہ ایک چمکتا ہوا ورق ہے جو مجسم مسست و دانائی کو سبق دیتا ہے کہ اپنی لوح بصیرت و فکر کو تقلید و مذہب سے بے بدنام دھتوں سے محفوظ رکھیں۔

کتاب تہافہ کی اہمیت

جیسا کہ ہم نے اوپر لکھا ہے غزالی نے کتاب ”تہافہ“ کو اس وقت تالیف کیا ہے جبکہ وہ شک خفیف کے دور سے گزر رہے تھے یعنی ابھی حقیقت کی اس روشنی کی طرف ہدایت یاب نہیں ہوئے تھے جس سے وہ بعد میں آشنا ہوئے۔ اس اعتبار سے کتاب تہافہ کو ان مافذول میں شمار نہیں کیا جاسکتا جن سے غزالی کے خیالات کا عکس لیا جاسکتا یا ان کے علمی میلانات کا پتہ لگایا جاسکتا ہو نیز غزالی نے اپنی تحریرات کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے: ایک قسم تو وہ ہے جس کو وہ ”ما ابلوس سے چھپے رہنے کے قابل تحریرات“ کہتے ہیں، اس قسم کی تصانیف کا ایک حصہ تو وہ اپنے ہی لئے مخصوص کرتے ہیں دوسرے حصوں سے ایسے اشخاص کو استفادہ کی اجازت دیتے ہیں جو خاص شرائط کے حامل ہیں (جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے) مگر یہ شرائط کسی شخص میں شکل ہی سے پائی جاسکتی ہیں۔

دوسری قسم ان کی تصانیف کی وہ ہے جو بہرہ ور غورم کے لئے، اور انہی کے لئے مخصوص ہے۔ ان کے عقلی استعداد کے لحاظ سے کتاب تہافہ کو وہ دوسری قسم میں شمار کرتے ہیں اس لئے بھی اس سے غزالی کی حقیقی آراء کی تصویر کشی نہیں ہو سکتی۔

چنانچہ وہ خود لکھتے ہیں: ”ما سے رسالہ قد سببہ“ یعنی عقیدہ کے متعلق جو دلائل پیش کی گئی ہیں وہ ہیں ورق میں پھیلی ہوئی ہیں، وہ ایک منسل ہے کتاب قواعد العقائد کی اور کتاب ”احیاء“ کا ایک جزو ہے۔ لیکن عقیدہ کی بیشتر دلائل زیادہ تحقیق اور زیادہ دھجپ مسائل و اشکال کی توضیح کے ساتھ ہم نے کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد میں پیش کی ہیں جو تقریباً ایک سو ورق میں پھیلی ہوئی ہیں۔ یہ ایک کتاب ہے جو اپنی خصوصیات کے اعتبار سے گویا علامہ کا بچہ ہے، ہم نے اس کو نہایت تحقیق سے لکھنے کی کوشش کی ہے اور وہ جو وہ عالم کا نام سے مراد ہے اس کے ذریعہ خوب گامی ہو سکتی ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ کتاب عقیدہ کی تو شک کی کر سکتی ہے لیکن معرفت کی تنویر نہیں کر سکتی، کہ وہ جو وہ عالم کا نام سے مراد ہے، حقیقت نہیں لکھتا، انا اس کے کہ اس کا دماغ

ایک عامی کی نسبت زیادہ معلومات سے روشن ہو سکتا ہے اور عامی محض عقیدہ کا متلاشی ہوتا ہے، درحکم اپنے عقائد جامدہ کئے لئے کچھ دلائل کی بھی سند رکھتا ہے جس کو وہ اپنے اعتقادات کی سپر جانتا ہے اور ان کو اہل بدعت کی یورشوں سے بچاتا ہوا پھرتا ہے اس کے عقائد کی گرہ کشائی سے معرفت کے حسین چہرہ کی نقاب کشائی نہیں ہو سکتی۔ اگر تم سیر معرفت کے جھونکوں کے لئے اپنے سینہ کے دریچوں کو کھولنا چاہتے ہو تو تمہیں کتاب الہیہ والشر میں سے اس کی کچھ لہریں مل سکتی ہیں یا کتاب التوکل کی ابتداء میں باب التوحید ہے اور یہ سب کتابیں احیاء میں ہیں اور ایک بڑی مقدار ان معلومات کی جیسے تمہارے ذوق معرفت کی کچھ زیادہ تسکین ہوگی "کتاب المقصد الاسنی فی اسما اللہ تعالیٰ" ، نحو مائے اسماء مشتقہ من الافعال کی بحث میں اگر تم اس عقیدہ کے حقائق کے ہمراہ سچی طلب کے ساتھ صریح معرفت کے خواہش مند ہو تو یہ بحث تمہیں صرف ہماری ان کتابوں میں ملے گی جنہیں ہم نااہلوں کی آنکھوں سے پوشیدہ رکھنا چاہتے ہیں، خبردار جب تک کہ تم واقعی اس کے اہل نہ بنو، انہیں ہرگز ہاتھ نہ لگانا، ہاں تمہیں اس کا اہل بننے کے لئے اپنے اندر تین خصوصیتیں پیدا کرنی چاہیے۔

علوم ظاہری کی تھیں میں استقبال اور اس میں کامل بننے کی کوشش۔
اخلاق ذمہ کے میل کھیل سے اپنی روح کو بالکل پاک کر لینے کے بعد دنیا کی ہوا و ہوس سے اپنے قلب کا تخلیہ یہاں تک کہ تمہارے قلب میں سوائے مہمانی کی طرف میدان ہے اور کوئی جستجو باقی نہ رہے اور تمہیں کوئی کام نہ ہو سوائے اس کے، اور کوئی شغل نہ ہو سوائے حق پرستی کے اور نہ تمہاری زندگی کا اس کے سوائے کوئی اور نصب العین ہو۔

تمہیں اپنی فطرت کا جائزہ لین چاہیئے۔ یا سعادت کے خمیر کی اس میں گنجائش ہے اس کی دریافت کے لئے تمہیں عالم کی گہرائیوں کا ادراک بھی کرنا پڑے گا اور تمہارا ذہن کو کبھی طبع روشن ہونا پڑے گا۔

غزالی کی مذکورہ عبارت سے آپ کو معلوم ہو سکتا ہے کہ انہوں نے عام کتابوں کو یک طرفہ کر دیا ہے اور نااہلوں سے پوشیدہ رکھنے کے قابل کتابوں کو بھی ایک طرف آخری صف کی

کتابیں ہی مصنف کے دلی خیالات کی آئینہ دار ہیں۔ یہی کتاب تہافہ وہ علم کلام کی کتابوں میں سے ایک ہے اور یہ وہ نہیں ہے جنہیں وہ نااہلوں سے چھپانا چاہتے ہیں۔ آخری صنف کی کتابوں کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ غزالی اس کے نقطہ سے یہ عہد لیتے ہیں کہ ان کے امراء کو بھی وہ پھیلنے نہ دے گا اور اپنی سموریا اس شخص کے سوا جس کے اندر شرائط مقررہ جمع ہوں کسی نااہل کے دماغ تک جاٹ نہ دے گا اور تہافہ کے لئے مصنف نے کوئی عہد نہیں لیا، کیونکہ وہ علم کلام کی کتابوں میں سے ایک کتاب ہے، چنانچہ جو اہل قرآن میں لکھتے ہیں: ”اور انہیں علوم میں سے جو کفار سے حجت آفرینی اور مجادلہ کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور جن سے علم کلام کی شاخ پھوٹی ہے جس کا مقصود بدعت و ضلالت کی تردید ہے اور جس سے ماہرین علم استناد کیا کرتے ہیں“ اور ہم اس کی تشریح دو طریقوں سے کرتے ہیں، ان میں ایک قریبی طریقہ ”رسالہ قدسیہ“ میں اختیار کیا گیا ہے دوسرا اس سے بالاتر طریقہ ”الاقتصاد فی الاعتقاد“ میں اور اس علم کا مقصود عوام کے عقائد کی اہل بدعت کے حلوں سے حفاظت کرنا ہے اور اس علم سے عوام کے ذہن کی تفریح بھی ہوتی ہے۔ بعض دلچسپ حقیقتوں کا انکشاف بھی ہو جاتا ہے، اسی علم سے متعلق ہم نے کتاب تہافہ القلاء لکھی ہے۔“

اور اسی طرح غزالی، کتاب جوہر القرآن میں لکھتے ہیں: ”اور یہی وہ علوم ہیں جن سے میری مراد عام ذات و صفات و افعال الہی اور عام آخرت ہے، اس کی کچھ مبادیات و تشریحات ہم نے اپنی بعض تصانیف میں درج کئے ہیں۔ ایک ایسے شخص کے لئے جس کے پاس وقت کی کوتاہی، شاغل کی اثرات، اقوال کا نجوم، مددکاروں اور نسیقوں کی کمی کی ہمیشہ سے شہادت رہی ہو، اتنے بڑے کاموں کا انجام دینا، لشکر بھارتا ہم نے اپنی مقدور بھر کوشش اور خدمت کی ہے اور ہمیں گمان ہے کہ ہماری قلمی کاوشیں اکثر ذہنوں پر باگزیں لگی اور ممکن ہے کہ بعض غیر خبیث مذاق والوں کے لئے ضرورتاً بھی ہوں خصوصاً ظاہر پستوں کے لئے اس لئے یہ مشورہ ہے کہ وہ لوگ اس سے ذرا دور رہیں۔ اور جن لوگوں نے کہ اس سے فائدہ حاصل کیا وہ ان معلومات کو نااہلوں کے ہاتھوں پہنچنے سے بچائیں۔ سوائے ان لوگوں کے کہ

جن کے اندر صفات متذکرہ جمع ہوں۔

اس عبارت سے صاف واضح ہے کہ غزالی کے افکار و خیالات کی ترجمانی صرف دوسری صنف کی کتابیں کر سکتی ہیں اور کتاب تہانہ کا تعلق پہلی صنف سے ہے لہذا اس سے غزالی کے تحقیق خیالات کا استنباط نہیں ہو سکتا۔

آخر میں ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ غزالی نے اس کتاب کی تصنیف اس وقت کی ہے جبکہ وہ شہرت و جاہ کے طالب تھے، اور اس مذہب کی تائید کرنا چاہتے تھے جو مقبول عوام تھا نہ کہ مذہب حق کی فی نفسہ۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اہل سنت کا فرقہ اس زمانہ میں معتزلہ و فلاسفہ کی عقلی کارگزاریوں کے مقابلے میں مرعوب اور اپنی لپٹی محسوس کر رہا تھا، اور ایسے دکلاؤ و حامیوں کا طالب تھا جو اس کے مذہب کی اس طرح حمایت کریں کہ ان جاذبِ نظر علوم کے اصول و معنیات ہی سے ان کے متخلفوں کا رد ہو سکے تاکہ مذہب اہل سنت امن و اطمینان کی زندگی بسر کر سکے۔ پس ان لوگوں کے قسمی کارگزاریوں کے لئے جو فخر و نمود کے طالب تھے یہ ان وسیع تھا۔ ابو حامد غزالی کے لئے بھی جو ان علوم کے متبعیوں سے پرہیز کرتے تھے، اور اس دشمنی سے اپنا دماغ متورر رکھتے تھے، کام کرنے کا تہایت اچھا موقع تھا۔ لہذا انھوں نے فلسفیوں کے جواب میں یہ کتاب لکھی جس کی وجہ سے ان کا نام بہت چمکا، اور پوری دنیا سے انھوں نے خراج تحسین حاصل کیا، چنانچہ غزالی لکھتے ہیں: ”اب تک علم کلام کی کتابوں میں کوئی ایسی کتاب نہیں لکھی گئی جس میں خود فلسفہ کے مسائل سے مدد لیکر فلسفہ کا رد کیا گیا ہو، ان بعض بعض کتابوں میں ان کی اصطلاحات کو کچھ ایسے پیچیدہ طور پر استعمال کیا گیا، اور ان کی ایسی نامکمل تشریح کی گئی ہے کہ عوام تو کچھ اچھے اچھے عالم بھی ان کو نہ سمجھ سکیں، اسی بنیاد پر میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ ان کے علم سے کما حقہ آگاہی حاصل کئے بغیر ان کا رد لکھنا ایسا ہے گویا اندھیرے میں تپیر چلانا، اس لئے ان علوم کے حتی الامکان کامل طریقہ پر سیکھنے پر متوجہ ہوا۔“

یہاں پر ہم یہ معذرت کرنا چاہتا ہوں کہ طلب جاہ و شہرت کے جس وصف کی نسبت میں نے غزالی کی طرف کی ہے، وہ ان کے حق میں کوئی زیادتی نہیں، یہ ایک بشری

اغزش ہے جس میں بڑے بڑوں کے قدم ڈانکائے گئے ہیں اور پھر بھل گئے چنانچہ جب غزالی صوفیانہ سلوک کی تمنا میں بغداد سے باہر نکلتے ہیں تو جھپٹتے ہیں : "میرا ارادہ ہوا کہ تدریس کی خدمت پر غور کروں" مگر میرے خیر نے آہ زردی کہ اس میں خلوص و تقابلیت کی روح نہیں ہے۔ اس کا اصل محرک طلب جاہ و شہرت ہے پس یہ اپنے آپ کو لکھتے کر کے لٹکائے نفس اگر تو اپنا حال درست نہ کرے تو تو پھر دوزخ کی کھانی کے کنارے آتا جا رہا ہے۔"

اور دوسری جگہ لکھتے ہیں (اس وقت جبکہ وہ نیشاپور میں تدریس کے منصب پر عود کر چکے تھے) : "میں سمجھ رہا ہوں کہ میں پھر علم و فن کی اشاعت میں مصروف رہنے کی کوشش کر رہا ہوں حالانکہ یہ موقع نہیں ہے، میرا قدم ہی بچھل زمانے کی طرف پڑ رہا ہے جہاں سے مجھے آگے نکل جانا چاہیے۔ (اس زمانہ کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جبکہ وہ بغداد میں درس و تدریس کے فرائض انجام دیتے تھے اور اسی زمانہ میں کتاب تہا فہ بھی تھی) میں اسی علم کی توسیع و اشاعت کی ذمہ داری سے رہا ہوں جو جاہ و غور کے تقابلیت کے لئے زمین تیار کرتا ہے میں سمجھ رہا ہوں میرے قریب و غریب پھر مجھے ماضی کی طرف لوٹنا ہے ہیں۔"

اس ساری تشریح کا اندازہ یہی نکلتا ہے کہ کتاب "تہا فہ" غزالی کے اصلی خیالات کی عکاسی نہیں کرتی۔ اور نہ ان کے تحقیقی مساعی کی نشان بخور ہے۔ اس نظریہ سے تشفی پانے کے بعد بھی ہم توقع کرتے ہیں کہ ناظرین کے مطالعہ سے ایک عمومی دہشی محسوس کر سکتا ہو



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تہافتہ الفلاسفہ

دیباچہ

خداوند کریم سے اس مناجات کے بعد کہ وہ اپنی مقدس ہدایت کی روشنی سے ہمارے سینوں کو جگمگا دے، اور ہمیں گمراہی کی تاریک خندق میں گرنے سے بچائے، اور ہمیں جسٹیکر ستاروں کی کھف میں کھڑا کر دے، امیر باطل کی آستان گیشی سے ہماری پیشانیوں کو محفوظ رکھے، اور اس عالم آباد سے ہمیں بہرہ اندوز کرے جس کا کہ اس نے انبیاء و اولیاء سے وعدہ کیا ہے، اور اس دایہ فانی سے گزرنے کے بعد اس دایہ باقی کی جنت سے مستمتع ہونے کا موقع دے جو سرور ابدی کا باوقی ہوگا سے، لا مال ہے، اور ان عیشتان لذتوں تک ہماری رسائی کرے جہاں تک پہنچنے سے عقل و ہمت کی بلند پروازیوں، ورجیات کی برقی رفتاروں بھی عاجز رہتی ہیں، اور اس فردوس ابدی سے فیض پہنچائے جس کی نعمتوں کو کسی سنگھ نے دیکھا نہ کسی کمان نے سنا، نہ کسی قلبِ بشر پر اس تصور گزرا۔ اور نیز اس دعا کے بعد کہ وہ ہمارے نبی اکرم محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے آل و اصحاب پر امتنا ہی درود و رحمت بھیجے میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ موجود زمانے میں ایک ایسی جماعت کو دیکھ رہا ہوں جو اپنے آپ کو عقلا و فکارت میں اپنے معبودوں سے بہتر ممتاز سمجھتی ہے، اور اسی لیے اس کے افراد نے انہیں اس قدر سے بے نیاز و کفر و شر قرار دیا ہے، اور شعائر دینی کی توقیر و عظمت کی منسی اڑا دی ہے، اور اپنے و ہم و گمان میں اس کو اپنا اعلیٰ ترین وصف سمجھتے ہیں، وراپت عمل سے ایک دنیا کی گمراہی کا سبب بن رہے ہیں، حالانکہ ان کی ضلالتوں کے لیے کوئی سند نہیں ہے سوائے ایک قسم کی تقلید اور ایک قسم کی جوہر پستی کے جس کو وہ حرکت سمجھتے ہیں، ان کی مثال یہ دو فسارے گائے، ان افراد کا ہی ہے جو اپنے مسابک پر اس لیے فخر کرتے ہیں کہ آباؤ اجداد نے ان کے لیے یہ راستہ بنا دیا ہے چلیے

عقل و ضمیر کی رائے اس سے کتنی ہی غیر متفق ہو، اپنی حجت کو وہ فکر و فکر سے منسوب کرتے ہیں حالانکہ فکر و نظر کی کسی نئی پروہ گھنٹی اترتی ہے، وہ اپنی بحث کی بنیاد عقل و حکمت بتاتے ہیں حالانکہ تحقیق سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کی بنیاد سو سوہ و توہم ہے، وہ حکمت و فلسفہ کے چشمے سے اپنی پیاس بجھانا چاہتے ہیں حالانکہ وہ آخر کار سراب ثابت ہوتا ہے۔ جس طرح کہ اہل بدعت و ضلالت کے لیے ان کی نقل و روایت کا بارغ حقیقت میں ایک صحرائے بے برگ و گیاہ ہے، اپنے کفریات کی ترجمانی میں جن مہیب، موب سے وہ مرعوب کرتے ہیں وہ ہیں سقراط، بقراط، افلاطون، ارسطو، مالیس، وغیرہ جن کی عقلوں کی آخرت میں وہ زمین و آسمان کے قلابے ہلاتے ہیں اور ان کی ذہنی و اختراعی قوتوں کی تعریف کے بل باندھتے ہیں، کہ اس طرح وہ موشگافی کر سکتے ہیں اور اس طرح باریک نکات پیدا کر سکتے ہیں، حالانکہ ان کی عظمت رفتہ کے سوائے ان کے مزخرفات پر کوئی سند نہیں، جن غلط معتقدات کی طرف وہ رہنمائی کرتے ہیں وہ بھی اسی طرح ایک قسم کی ذہنی بستی ہے جس طرح کہ اہل بدعت کی شدید قسم کی روایت پرستی ————— میں تو سمجھتا ہوں کہ ان سے تو وہ عوام اچھے جو اس قسم کی ذہنی کشاکش سے اپنے آپ کو محفوظ رکھتے ہیں اور دانش و علم کی جھوٹی ملمع بازی سے دنیا کو دھوکا نہیں دیتے یہ ذہنی کشاکش ایک ہی نگاہ سے اختیار کرتی جا رہی ہے جس کی طرف توجہ کرنا ان افراد کا کام ہے جو اس قسم کے سیلاب سے قوم کی ذہنیت کو بچ سکتے ہیں۔ اس لیے میں نے ارادہ کیا کہ ایک ایسی کتاب لکھوں جس میں ان کے خیالات کو رد کیا جائے، اور ان کے کلام و استدلال کے تناقض و بے ربطی کو واضح کیا جائے اس طرح ان کی مقبولیت کے رعب و اب کو قوم کے ذہنوں سے اٹھایا جائے تاکہ سادہ ذہن عوام اس فتنہ سے محفوظ رہ سکیں جس کا نتیجہ انکار خدا اور انکار یوم آخرت ہو رہا ہے۔ اس لیے میں نے یہ کتاب لکھنی شروع کی میں اپنی اس مہم کی کامیابی کے لیے خدا کی توفیق و نصرت کا طالب ہوں۔ کتاب کے اصل مطالب شروع کرنے سے پہلے بعض مقدمات کا پیش کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔

بہنہ مقدمہ

فلسفیوں کے اختلافات کی کہانی طویل ہے، یہاں ایک کی رائے دوسرے سے نہیں ملتی، بیسیوں قسم کے مسلک، اور متعدد قسم کے مذہب ہیں، ان کے اس تناقض رائے کے ثبوت میں ہم ان کے پیشواؤں کے اول فیلسوف مطلق (جس نے کہ ان کے علوم کو مرتب کیا اور ان کی تفسیر و تہذیب کی اور ان کے خیالات سے شعور و زندگی کو چھانٹا، اور ان کی خواہش کے موافق تخلیق کی ہے) یعنی ارسطو پیش کرتے ہیں جس نے تقریباً اپنے ہر ایک پیشرو کی تردید کی ہے یہاں تک کہ اپنے استاد افلاطون الہی کی بھی، وہ اپنے استاد کی مخالفت کا عذر اس طرح پیش کرتا ہے کہ ”افلاطون بے شک میرا دوست ہے اور سچائی بھی میری دوست ہے، مگر سچائی میرے نزدیک زیادہ دوست ہے“ اس روایت کے نقل کرنے سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ ان کے اختلافات اور ان کی رائے کے عام استقبال کو واضح کر دیا جائے اور یہ بتا دیا جائے کہ ان کے فیصلے زیادہ تر غرضی و تخمینی ہوتے ہیں نہ کہ حقیقی و یقینی کی بنیاد پر قائم، اور وہ اپنے علوم الہیہ کی تصدیق کے سلسلے میں علوم حسیہ و منطوق کے مسلمات کی بنا پر استدلال کرتے ہیں اور اسی لیے سادہ و غرضی کہ انہی علوم کے ذریعے نسبت دے کر علوم الہیہ کے لیے تیار کرتے ہیں جس کو وہ طریقہ ”استدراج“ کہتے ہیں۔ اگر ان کے علوم الہیہ ایسے ہی پختہ اور یقینی و قابل کے حامل ہوتے جیسے کہ ریاضی کے اصول ہوتے ہیں، وہ بھی اختلافات سے اسی طرح پاک و صاف ہوتے جس طرح کہ ریاضی کے علوم ہوتے ہیں۔ پھر ارسطو کی کتابوں کے جہاں ترجمہ ہوا ہے وہ بھی بہت کچھ تحریف و تبدیل سے خالی نہیں ہیں تفسیر و تاویل کی بڑی گنجائش ہے، اسی لیے اس کے مفسرین کے درمیان بہت بڑا دست اختلاف پیدا ہوتا ہے، اس کے نقل و تحقیق میں زیادہ مضبوط، اسلامی فلسفہ ابونصر فارابی، اور ابن سینا ہیں، لہذا ان فلسفیوں کے مسائل کی تردید میں ہم جن آراء و مسلمات سے مدد لیں گے وہ یہاں

ہوں گے جو ان مذکورہ دونوں فسیفوں کے نزدیک صحیح اور مسلم سمجھے گئے ہیں۔ اور جن کو انھوں نے ترک کیا ہے ہم بھی ان کو ترک کریں گے، کیونکہ انتشار کلام سے بچاؤ اسی طرح سے ہو سکے گا۔ اسی لیے ہم ان دونوں کے نقل کردہ مسلمات پر اکتفا کریں گے۔

دوسرا مقدمہ

جاننا چاہئے کہ فلاسفہ اور دوسرے فرقوں کے مابین تین قسم کا اختلاف پایا جاتا ہے۔
ایک ہے لفظی اختلاف، جیسے صنایع عالم کے لئے وہ جو ہر کا لفظ استعمال کرتے ہیں، کیونکہ ان کے
نزدیک جو ہر ایک وجودی شے ہے، موضوعی نہیں، یعنی قائم بذاتہ ہے، قائم بالذات نہیں، ان کے معنی
کے نزدیک وہ متغیر یعنی قائم بالذات نہیں ہوتا ہے۔

لیکن ہم یہاں کسی اصطلاح کی تردید کرنا نہیں چاہتے کیونکہ اگر قائم بالذات کے معنی پر
اتفاق ہو جائے تو اس معنی میں لفظ جو ہر کے اطلاق پر بغوی نقطہ نظر سے غور نہ کرنا ہوگا اگر اس نقطہ نظر سے لفظ کا اطلاق جائز
قرار دیا جائے تب یہ امر بحث طلب رہ جاتا ہے کہ کیا شریعت اس کے استعمال کو جائز سمجھتی ہے؟
کیونکہ اطلاق اسماء کی تحریم و اباحت کو ظواہر شریعت کی سند پر تسلیم کیا جاتا ہے۔ اگر کہا جائے
اس لفظ کا استعمال منکھن نے صفات الہیہ کے بارے میں کیا ہے اور فقہانے اس کو غن فقہ میں
استعمال کیا ہے، اس لئے رفع التباس کے لئے یہ کہہ رہے ہیں کہ جواز لفظ کی بحث اس کے معنی مسمی
پر کسی فعل کے جواز پر بحث کے مانند ہوگی۔

دوسری قسم اختلاف کی وہ ہے جس میں مذہبی اصولوں میں سے کسی معمول سے بھی نزاع واقع
نہیں ہوتی، نہ انبیاء علیہم السلام کی تصدیق کا خشا یہ ہے کہ فلسفیوں سے اس بارے میں منازعہ
کیا جائے، مثلاً ان کا قول ہے کہ چاند گرہن کی وجہ یہ ہے کہ سورج اور چاند کی روشنی کے درمیان
زمین حائل ہو جاتی ہے، کیونکہ چاند سورج ہی سے روشنی مستعار لیتا ہے، اور زمین ایک کرہ
ہے اور آسمان اس کے اطراف گھرا ہوا ہے، اگر چاند پر زمین کا سایہ پڑ جائے تو اس سے سورج کا
نور چھپ جائے گا یا مثلاً سورج گرہن کی تحلیل کے بارے میں ان کا قول ہے کہ، نماظر اور سورج
کے درمیان چاند کا جرم حائل ہو جاتا ہے، کیونکہ اس وقت دونوں ایک ہی لمحہ میں دو متقابل
نقاطہ پر ہوتے ہیں۔

اس قسم کی باتوں میں بھی ہمیں ابطلان کی فکر نہیں کرنی چاہئے، کیونکہ یہ چیزیں کسی مذہبی اصول سے متصلاً نہیں ہوتیں۔ بعض لوگ خواہ مخواہ ان باتوں کو بھی مذہب سے مناسبت نہ سمجھ کر کہتے ہیں، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ان کا تعلق علم ہندسہ اور ہریت کی مکمل تحقیقات سے ہوتا ہے، یہاں تک کہ کسوف (سورج گرہن) کے وقت کے تعیین اور اس کے زمانہ امتداد کی پیش قیاسی تک ان علوم سے کی جاتی ہے، ایسے بانمابط اور مسلمہ اصولوں کے ماننے کو بلاوجہ شریعت سے جنگ کے مترادف سمجھ لینا خود شریعت کی بے وقعتی کرنا ہے، اور ایک قسم کی نادان دوستی ہے۔

بعض لوگ اس حدیث کو اس کے تقاضا کے طور پر پیش کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ ”چاند اور سورج خدا کی نشانیوں میں سے ایک نشانی ہیں کسی کی موت یا زندگی کے وجہ سے گہن نہیں لگتا، جب قرآن کو گہن لگتے دیکھو تو خدا کے ذکر و تسبیح اور نماز کی طرف متوجہ ہو جاؤ“ لیکن اس سے اس حدیث کو کیا تعلق؟ اس میں صرف کسی کی موت یا حیات سے گہن کو نسبت دینے کی ممانعت کی گئی ہے اور اس وقت نماز کا حکم دیا گیا ہے۔ جو شریعت کے غروب و طلوع آفتاب کے وقت نماز کا حکم دیتی ہے وہ اگر کسوف کے وقت کسی مستحب نماز کا حکم دے تو کونسی تعجب کی بات ہے؟

بعض لوگ کہتے ہیں کہ حدیث کا آخری جزو یہ ہے کہ ”جب اللہ کسی چیز پر غلی کرتا ہے تو وہ اس کے آگے سر بسجود ہو جاتی ہے“ تو گویا کہ یہ کسوف و خسوف بھی ایک قسم کا سجود ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے تو یہ آخری جزو بڑھایا ہوا ہے، حدیث نہیں ہے، حدیث اتنی ہی ہے جتنی کہ اوپر بیان کی گئی اور اگر صحیح بھی ہو تو اس کی تاویل ممکن ہے۔ علمی حیثیت سے قطعی طور پر مسلمہ اصول کے رد کے مقابل یہ تاویل آسان ہے۔ البتہ بہت سے علمی اصول جو اتنی قطعی حیثیت نہیں رکھتے شریعت کے مقابل ان کی تاویل کر لی گئی ہے، اگر مسلمہ اصول کو بھی رد کر دیا جائے گا تو مطالعہ کو ضرور اعتراض کا موقع ملے گا۔ اور عام عقلی اصول کے مقابل شرعی اصول کو وہ سنجیدہ حلقوں میں بے اعتبار کرنے میں کامیابی حاصل کر لیں گے۔ اسی طرح عالم کے حدوث و قدم کے متعلق ان کی بحث ہے، اگر فلسفیانہ اصول سے حدوث ثابت ہو جائے تو مذہب کی تقویت کے لیے یہی کافی ہے، چاہے عالم کرہ ہو یا فرش کی طرح

بسیط ہو، چاہے مسدس ہو یہ مشتمل شکل والا ہو، چاہے آسمان کی تعداد بارہ ہو یا
تیرہ ہو یا ان سے کم ہو، ان واقعات کی تحقیق ہم الہیاتی مباحث سے اتنا ہی تعلق ہے جتنا کہ
پیرز کے چیسواں یا امار کے دانوں کی تعداد کی تحقیق ہم ہو سکتا ہے۔ ہمیں دیکھی صرف اس امر
سے ہے کہ ان کا تعلق خدا کے فعل تخلیقی سے ہے، خواہ یہ فعل کسی نوعیت کا ہو۔

تیسری قسم وہ ہے کہ کسی مذہبی اصول سے ان کی نزاع واقع ہوئی ہے۔ جیسے کہ حدیث
عالم، یہ صفات باری تعالیٰ یا حشر بالجاد وغیرہ۔ فلسفیوں نے ان سب کا انکار کیا ہے
فلسفیانہ نظریات پر ہماری تنقید ان ہی مسائل پر مرکوز ہو گی اور نہ ہی مباحث میں ان کی
ذات کا بطمان ہمارا مقصود ہے۔

تیسرا مقدمہ

جان چاہئے کہ ہمارا یہ بھی مقصود ہے کہ نہ سفر کے بارے میں عام طور پر یہ جو حسن ظن پایا جاتا ہے کہ ان میں باہمی اختلافات نہیں اس کو لوگوں کے ذہنوں سے زائل کیا جائے۔ اس لیے میں ان کے مباحث میں صرف ایک طے لب حقیقت ہی کی حیثیت سے کھوج نہیں کروں گا بلکہ ایک دعویٰ یا ایک دلیل مذہب کی حیثیت سے بھی۔

ہو سکتا ہے کہ اس تردید و ابطال کی سعی میں مجھے ان کے تناقضات و اختلافات کے پیش نظر ان کی نسبت مختلف فرقوں سے کرنی پڑے، جیسے معتزلہ یا کرامیہ یا واقفیہ، مگر اس شتم کے تمام فرقوں کے فلسفیانہ خیالات کا میلان ان ہی کی طرف ہے، اور ان کے اصول اور اسلام کے حقیقی اصول میں ایک طرح کا تضاد۔

اے معزز! یہ درود فقہ مسلمانوں کا جو اپنے آپ کو ”اصحاب عدل و توحید“ بھی کہتا تھا، اس کی کئی شاخیں تھیں لیکن سب کے سب بعض امور پر متفق تھے مثلاً خدا کی ذات پر زیادتی صفات کا نفی، کیونکہ ان کے پاس خدا کا لہذا ذات قادر باندہ و غیرہ ہے نہ کہ باصفات، ”رستہ گروہی“ دلت ہے، مخلوق ہے، ایک حیثیت سے، یعنی حرف و صوت کی حیثیت سے، اولیٰ بری، انکو سے فی مرتبہ میں بھی نظر نہیں آتا، اور مخلوق سے کسی حیثیت سے بھی ثابت نہیں ہے، اور یہ حق نیز شریعہ اندے تعالیٰ کی طرف خیر کی نسبت تو کی جاسکتی ہے، مگر شر کی نہیں، خداوند حکیم بندہ کے لیے سو سے خیر اور مصلحت کے کچھ نہیں کرتا، بندہ ہی حقیقتاً ذمہ دار شرع و غیرہ وغیرہ۔

لہذا کرامیہ، یہ ابو عبد اللہ محمد بن کرام کے یہ دونوں بھائی ہیں، یہ لوگ خدا کے جسم و جہز کے قائل تھے کہ وہ عرش پر بیٹھا ہوا ہے، اور اس سے جہت علیا کی طرف سے حاس ہے، اور اسی قسم کے اور ہدایات، اصحاب مقادرات اور سامعین لکھتے ہیں ”یہ مرجعہ کے یہ عیون فرقہ کا نام ہے جو کہتے ہیں کہ کفر نام ہے زبانی انکار خدا کا، اند کہ قیاس انکار کا، وغیرہ وغیرہ۔“

مذہب مذہب مقادرات اور سامعین کے بیان کے موافق یہ روافض کا، یسواں فرقہ تھا جو موسیٰ بن جعفر علیؑ کے متبع تھے، یہ مذہب اور کچھ پویشیدہ تھا، اور ان کا ہے کہ ایک روز ان کا پلہود ہو گا اور وہ مشرق سے مغرب تک سفر کریں گے، یہ کہ موسیٰ بن عبد الرحمن جب ان سے مناظرہ کرتے تھے تو کہتے تھے کہ یہ لوگ میرے نزدیک بدعت سے بھیجے گئے ہیں۔

چوتھا مقدمہ

فلسفہ کے عظیم اختراعات میں سے ایک چیز ”اصول استدراج“ ہے جس میں وہ ریاضی کی شکلوں کو مقدماتِ دلیل کے لطیفہ پر پیش کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ علوم الہیات بہت ہی غامض اور دقیق ہیں۔ ان کے مسائل روشن ترین دماغوں کے لیے بھی دقیق ثابت ہوتے ہیں، ان کے حل کے لیے ریاضیات و منطق کے اصول سے مانوس ہونا ضروری ہے۔ جو شخص ان کے کفر کی تقلید کرتا ہے، اگر ان کے مذہب میں ان اشکال کو پاتا ہے تو ان سے حسن ظن رکھتا ہے اور سمجھتا ہے کہ بے شک یہی علوم ان مسائل کے حل کے لیے ضروری ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ ریاضی اشیاء کی کمیت متغیر پر غور و فکر کا نام ہے اور وہی حساب بھی ہے، اور اس سے الہیات کا کوئی تعلق نہیں، اگر کوئی کہتا ہے کہ الہیات کا سمجھنا اسی پر موقوف ہے، تو یہ ایسی حجت ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ علم طب یا نجوم، بغیر حساب کے نہیں آسکتا یا حساب بغیر طب کے نہیں آسکتا، رہ گیا علم ہندسیات جو اشیاء کے کم متصل سے بحث کرتا ہے، وہ البتہ علم ہست کے اہم معلومات کے حصول میں مدد کرتا ہے، مثلاً آسمان یا اجرام سماوی کی کریت و کیفیت وغیرہ کا بیان، طبقات سماوی کی تعداد، کرات متحرکہ فلکیہ کی تعداد یا ان کے حرکات کی تفصیل وغیرہ تو ہم ان سب چیزوں کو جدلی حیثیت سے یا عقلائی حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں، ان پر فلسفیانہ دلائل قائم نہیں کئے جاتے، یہ صورت مسائل الہیات میں نہیں پیش آسکتی، اس کی مثال ایسی ہے جیسے ہم کہیں کہ اس گھر کا بنانے والا، کوئی ذی خیر، یا ذی ارادہ، یا مقتدر اور قائم بالذات وجود ہے تو یہ سمجھنے کے لیے ضروری نہیں ہے کہ پہلے ہم یہ سمجھ لیں کہ یہ گھر مسدس شکل کا ہے یا مثنوی شکل کا یا اس کے کوسا ماورائے قوس کی گنتی معلوم کر لیں، یہ تو ہڈیاں ہوگا جس کا فاسد ہونا ظاہر ہے، یا جیسا کہ کوئی کہے کہ اس پیاز کے حادث ہونے کا علم اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کے چھلکوں کی

گنتی سے واقفیت نہ ہو یا اس انداز کے نوپیدا ہونے کی دلیل سمجھنے کے لیے پہلے اس کے دلائل کی تعداد کا معلوم کر لینا ضروری ہے، وغیرہ، تو یہ ساری باتیں عقلی حیثیت سے محض فضول ہیں ہاں فلسفیوں کا یہ قول کہ منطقیات کے احکام کا صحیح ہونا ضروری ہے بجا ہے، مگر منطق کو کچھ ان ہی سے خصوصیت نہیں ہے، وہ تو ایک بنیاد ہے جسے فن کلام میں "کتاب النضر" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، بعض وقت اس کو "کتاب الجدل" کہتے ہیں، اور کبھی ہم اس کو "مدارک العقول" کہتے ہیں، اگر کوئی سادہ لوح، ضعیف الاعتقاد شخص، منطق کا نام سنتا ہے تو وہ اس کو ایک عجیب سی چیز سمجھتا ہے جس کو متکلمین تو جانتے ہی نہیں، اور فلسفیوں کے سوائے اس پر کسی کو دسترس نہیں، ہم اس غلط فہمی کے دفع کرنے کے لیے مدارک العقول پر ایک عمدہ کتاب میں بحث کریں گے جہاں ہم متکلمین اور اصولیوں کے الفاظ کو ترک کر دیں گے، اور اس کو منطقیوں ہی کی عبارت میں پیش کریں گے اور انہیں کے آثار کی لفظ بہ لفظ پیرہی کریں گے۔ اس کتاب میں ہم انہی کی زبان میں مناظرہ کریں گے، یعنی انہی کی منطقی عبارات میں، اور ہم یہ بھی واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ فلاسفہ نے منطقی برہان کی قسم میں مادہ قیاس کی صحت یا اس کی عبوری صحت کے متعلق کتاب قیاس میں جو شہ لفظ پیش کئے ہیں، اور جو اصول ایہ غوجی اور قاطع فیہ یا اس میں قائم کئے گئے ہیں، اور جو اجزاء منطق انداز اس کے مقدمات کے ہیں ان میں سے کسی چیز کو بھی وہ عمومی الہیاء میں ثابت نہیں کر سکے۔

لیکن ہم چاہتے ہیں کہ مدارک العقول کو آخر کتاب میں پیش کریں کیونکہ وہ مقصود کتاب کے ادراک کے لیے ایک وسیلے کی طرح ہے، لیکن بہت سے ناظرین دلائل کے سمجھنے میں اس سے مستغنی ہیں، اس لیے ہم اس کو آخر میں رکھیں گے۔ جو شخص اس کی ضرورت محسوس نہیں کرتا وہ اس سے اعراض کر سکتا ہے، ہاں جو آماد مسائل میں تردیدی مباح کو نہ سمجھ سکے تو اسے پہلے کتاب معیہ الاعداد جو منطق میں اس نام سے ملتا ہے اسے حفظ کر لینا چاہئے۔ مقدمات کے اندراج کے بعد ہم فہرست مسائل لکھیں گے۔

فہرست کتاب چونکہ شروع میں آچکی ہے اس لیے یہاں درج نہیں کی گئی

مسئلہ (۱۱)

قدم عالم کے بارے میں فلاسفہ کے قول کا ابطال

تفصیل، سبب قدم عالم کے بارے میں فلاسفہ کی آراء میں اختلاف ہے، البتہ جمہور متقدمین و متاخرین کے نزدیک جو رائے مسلم ہے وہ عالم کے قدم ہونے کے متعلق ہے، یعنی عالم خدا کے ساتھ ہمیشہ موجود ہے اور اس کا معلول ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ بلا تاخیر زمانی چل رہا ہے، جیسا کہ معلول علت کے ساتھ ہوتا ہے، یا جیسے سورج کے ساتھ نور کا پایا جانا ضروری ہے، اور یہ کہ ذات باری کی تقدیم عالم پر ایسی ہی ہے، جیسی کہ علت کی تقدیم معلول پر اور یہ تقدیم محض بذات اور بالرتبہ سے نہ کہ بالزمان۔

افلاکوں کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ اس کی رائے عالم کے بارے میں یہ ہے کہ یہ حادث و مکتون ہے، مگر بعد میں لوگوں نے اس کے کلام کی تاویل کر لی، اور اس کے حدوث عالم کے متعلق ہونے سے انکار کر دیا۔

جالیفوس نے آخر عمر میں اپنی کتاب راجالیفوس کے کیا اعتقادات میں بیان کیا اس مسئلہ میں سکوت اختیار کیا ہے کہ وہ نہیں جانتا کہ عالم حادث ہے یا قدیم، اور بشرط امکان بات پر دلیل الائمہ ہے کہ اس بارے میں علم ہی نہیں ہو سکتا، اس وجہ سے نہیں کہ وہ خود اس کو سمجھ نہیں سکتا، بلکہ مسئلہ فی نفسہ عقلوں کے لیے نہایت دشوار ہے۔ مگر ایسا خیال شاذ ہے۔ زیادہ تر جو خیال پایا جاتا ہے وہ یہی ہے کہ عالم قدیم ہے اور یہ کہ بالحدیث انصاف نہیں کیا جاسکتا کہ حادث قدیم سے بغیر اسلئے اعملا صادر ہو۔

فلاسفہ کی دلائل اگر میں ان کی پوری دلائل یہاں نقل کر دوں، اور پھر ان اعتراضات کو بھی جو ان دلائل کو توڑنے کے لیے پیش کئے جاتے ہیں، تو کئی

اوراق سیاہ ہو جائیں گے، لیکن طوالت سے کوئی فائدہ نہیں، اس لیے ہم ان دلائل کو چھوڑ دیتے ہیں جو تنگنا نہ اصول پر قائم ہیں، یا جن کی بنیاد میں ضعیف تخیلات پائے جاتے ہیں، جو ادنیٰ فکر و نظر سے رد کر دیے جاسکتے ہیں، ہم صرف ان دلائل کو لیں گے جن کی ذہن میں وقعت ہو سکتی ہے۔ ضعیف خیال والوں کو شک میں ڈالنا تو معمولی طریقہ سے بھی ممکن ہے۔

دلیل اول: فلسفیوں کا قول ہے کہ قدیم سے حادث کا مطلق صادر ہونا محال ہے، کیونکہ اگر ہم کسی وجود کو قدیم فرض کر لیں جس سے مثلاً عالم صادر نہیں ہوا تو اس کے معنی یہ ہوے کہ یہ اس لیے صادر نہیں ہوا کہ اس کا وجود مرجح نہیں ہے بلکہ وجود عالم ممکن یہ مکان مجنس تھا، پھر جب اس کے بعد حادث ہوا تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو مرجح میں تجدید پیدا ہوا یا نہیں، اگر مرجح میں تجدید پیدا نہیں ہوا تو عالم مکان مجنس پر قائم رہے گا جیسا کہ پہلے تھا، اور اگر مرجح میں تجدید پیدا ہوا تو اس مرجح کو حادث کرنے والا کون؟ اور اس کو اس نے اب کیوں حادث کیا؟ پہلے کیوں نہیں کیا؟ پس مرجح کے حدوث کے بارے میں سوال اپنی جگہ قائم رہا۔

غرض یہ کہ چونکہ قدیم کے سارے احوال مشابہ ہیں، یا تو اس سے کوئی چیز حادث نہ ہوگی، یا جو نئی شے حادث ہوگی وہ علی الدوام ہوگی۔ کیونکہ حالت ترک کا حادث شروع سے مختلف ہونا محال ہے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عالم اپنے حدوث سے پہلے حادث کیوں نہیں ہوا؟ یہ تو ممکن نہیں کہ اس کے حادث کرنے سے قدیم کو عاجز سمجھا جائے، اور نہ ہی واقعہ حدوث محال ہو سکتا ہے۔

پس یہ بات اس چیز کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہے کہ قدیم عجز سے قدرت کی طرف منتقل ہوا ہے اور عالم محالیت سے امکانیت کی طرف آیا ہے، اور یہ دونوں باتیں محال ہیں، نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ واقعہ حدوث سے پہلے اس کو دینی پیدا کرنے والے کو کوئی غرض نہ تھی اور اب پیدا ہوئی ہے، اور نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ امر حدوث کا اس کے پاس

کوئی وسیلہ نہ تھا اور اب پیدا ہوا ہے۔ البتہ اس بارے میں قریبی تخیل جو قائم کیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ اس کے پہلے قدیم نے اس کے وجود کا ارادہ نہیں کیا تھا۔ پس یہ کہنا لازمی ہوگا کہ عالم نتیجہ ہے اس امر کا کہ قدیم نے اس کے وجود کا ارادہ کیا، اس کے پہلے اس نے اس کا ارادہ نہیں کیا تھا، تو اب ارادے کا حدوث ثابت ہوا، اور قدیم کی ذات میں ارادے کا حدوث محال ہے، کیونکہ وہ محل حوادث نہیں ہے، جب اس کی ذات میں اس کا حدوث نہ ہو تو ارادے کی نسبت اس کی طرف نہیں کی جاسکتی۔

پھر اگر ہم اس کے محل حوادث ہونے یا نہ ہونے سے قطع نظر بھی کر لیں، تو کیا اس ارادے کے اصل حدوث میں اشکال قائم نہیں رہتا؟ سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ ارادہ آیا کہاں سے؟ اور اب کیوں پیدا ہوا، پہلے کیوں نہیں پیدا ہوا؟ اب پیدا ہوا ہے تو کسی کسی غیر خدا کی طرف سے آیا ہے؟ اگر حادث کا وجود بغیر محدث کے وجود کے تسلیم کیا جائے تو سمجھنا چاہیے کہ عالم تو حادث ہے، مگر کوئی اس کا بنانے والا نہیں، ورنہ پھر کوئی سا فرق ہے ایک حادث اور دوسرے حادث کے درمیان؟ اگر خدا کے حدوث میں لانے کی وجہ سے یہ حانث ہوا ہے۔ تو اب کیوں حادث ہوا، پہلے کیوں نہیں ہوا؟ کیا قدرت یا غرض یا طبیعت کے عدم یا نہ ہونے کے باعث یہ حادث نہ ہوا؟ اشکال بچینہ پٹ گیا ہے۔ اگر عدم ارادہ کی وجہ سے ہوا ہے تو پھر ارادے کا ایک فعل خود ارادے کے کسی دوسرے فعل کا محتاج ہوا، اور یہ ارادہ کسی مقدم ارادے کا، اسی طرح سلسلہ نامتناہی چلنے لگتا ہے۔

اس لیے یہ رائے قطعی طور پر قائم کی جاسکتی ہے کہ حادث کا صدور قدیم سے (وجود قدیم) کی حالتوں میں سے کسی حالت میں مثلاً قدرت میں یا آلہ میں یا وقت میں یا غرض میں یا طبیعت میں تغیر کے بغیر محال ہے اور قدیم میں تغیر حال کا اندازہ قائم کرنا بھی محال ہے کیونکہ اس تغیر حادث کا اندازہ کرنا اس کے سوا دوسرے امور میں اندازہ کرنے کے مساوی ہے، اور یہ سب محال ہے، اور جب عالم موجود سمجھا جائے اور اس کا حدوث محال سمجھا جائے تو قدیم لامحالہ ثابت ہو جاتا ہے۔

یہ ان کی خصل و لائل میں، اور سارے مسائل الہیات میں اس موضوع پر ان کی بحث کا نازک ترین حصہ، اس لیے ہم نے اس مسئلے کو پیش کیا ہے اور ان کی قوی نائل بتا دی ہیں ان پر ہمارا

اعتراض دو طریقے سے ہوتا ہے۔

پہلا یہ کہ اس بات کے تسلیم کرنے میں کیا امر مانع ہے کہ عالم بذریعہ ارادہ قدیم حادث ہو جائے جس کا وجود تا اس وقت میں مقتضی ہو جس میں کہ وہ پایا گیا، اور عدم اس وقت تک رہا جب تک کہ وہ پایا نہ گیا۔ اور وجود کی ابتدا بحیثیت ابتداء ہو سکتی ہے، اس طرح کہ اس سے پہلے یہ وجود ارادہ شدہ امر نہ تھا اس لیے وہ حادث بھی نہیں ہوا، اور اس وقت جب وہ حادث ہوا ارادہ قدیم ہی سے حادث ہوا، اور اسی لیے حادث ہوا، پس ہر اعتقاد میں کوئی بات محال ہے؟

اگر یہ کہا جائے کہ اس کا محال ہونا بالکل کھلا ہو جائے کیونکہ حادث کے لیے کوئی موجب و مسبب ہوتا ہے اور بغیر موجب و مسبب کے حادث کا وجود میں آنا محال ہے، اور جس طرح حادث کا بغیر موجب یا مسبب کے پیدا ہونا محال ہے اسی طرح موجب کا حادث کو جب اس کے تمام ارکان و اسباب و شرائط ایسے مکمل ہو جائیں کہ کوئی شے قبل انتظار باقی نہ رہے پیدا نہ کرنا محال ہے جب موجب پوری شرائط کے ساتھ موجود ہو تو قابل ایجاب شے کا تاخر محال ہے جیسا کہ حادث اور قبل ایجاب شے کا وجود بلا موجب کے محال ہوتا ہے۔

پس جب وجود عالم سے پہلے صاحب ارادہ موجود تھا، اور ارادہ بھی موجود تھا، اور شے قابل ایجاب کی طرف نسبت بھی موجود تھی مگر صاحب ارادہ میں کوئی تجدید نہیں ہوئی، اور نہ ارادے میں بھی کوئی تجدید ہوئی، اور نہ ارادے میں کوئی نئی نسبت پائی گئی، جو پہلے نہ تھی (کیونکہ یہ سب کچھ تغیر ہو گا) تو پھر قابل ارادہ شے نے کیسے تجدید حاصل کیا، اور اس سے پہلے تجدید سے کون سا امر مانع تھا؟

پھر حالت تجدید شدہ حالت سابقہ سے کسی امر میں بھی متماثر نہیں، کسی حالت میں بھی نہیں، کسی نسبت میں بھی نہیں بلکہ تمام امور بعینہ جیسے کئے گئے پھر قابل ایجاب یا قابل ارادہ شے موجود نہیں، اول

اس کے احوال و شرائط مکمل حالت میں موجود ہیں تو یہ محال ہونے کی انتہائی صورت ہے اور اس قسم کا تضاد نفس موجب یلشے قبل ایجاب کے ضروری و ذاتی وجود کے بارے میں نہیں ہے بلکہ ان کے بارے میں بھی ہے جو صرف عرفی و وضعی وجود رکھتے ہیں، مثلاً کوئی شخص اپنی عورت پر طلاق کے الفاظ استعمال کرے، اور جدائی اسی وقت نہ ہو تو یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ بعد میں ہوگی، کیونکہ لفظ کا زبان پر جاری کرنا وضعی و عرفی جدائی کے حکم کے لیے بطور علت ہے، اس لیے معلول متاخر نہیں کیا جاسکتا سوائے اس کے کہ طلاق دینے والے کا ارادہ ہو کہ طلاق کسی نہ جس وقت و مقام سے متعلق رہے۔

پس جب وقت و مقام میسر نہ ہو تو شے معلول کا حصول قابل انتظار ہی رہے گا اور ظرف مقصود یعنی وقت و مقام کے حصول کے بعد اس کا بھی حصول ہوگا، اگر وہ اس لفظ سے شے معلول کی تاخیر کا اس طرح ارادہ کرے کہ وہ کسی ناقابل حصول زمان و مکان کے تابع رہے تو معاملہ ناقابل فہم ہوگا، باوجود اس امر کے کہ وہ طلاق دینے کا حق رکھتا ہے اور اپنی خواہش کے مطابق تفصیلات کے تعین کی آزادی بھی رکھتا ہے، جب ہمارے لیے ان رسمی چیزوں کو اپنی مرضی کے مطابق متعین کرنا ممکن ہے، جب ہمارے من موجب یا فیصلے ناقابل فہم ہوتے ہیں تو اس سے صاف ظہور پر لازم آتا ہے کہ ایجابات ذاتیہ عقلیہ ضرورت کے دائرے میں بے اصول و بے قاعدہ ترتیب بھی اور زیادہ ناقابل فہم ہوگی۔

مثلاً ہماری عادات کا مشاہدہ کیجئے، جو چیز ہمارے ارادے سے حاصل ہو سکتی ہے وہ ارادے کے وجود کی صورت میں ارادے سے متاخر نہیں ہو سکتی، سوائے اس کے کہ کوئی امر مانع پیدا ہو جائے، پس اگر ارادہ و قدرت ثابت ہو جائے اور موانع مرتفع ہو جائیں تو کوئی وجہ نہیں کہ شے مراد متاخر ہو، البتہ اس تاخیر کا تصور عزم کی صورت میں ہو سکتا ہے کیوں کہ محض عزم ایجاد فعل کے لیے کافی نہیں جیسے لکھنے کا عزم ضروری نہیں کہ لکھنا ثابت ہی کر دے، جب تک کہ عزم کی تجدید نہ ہو، اور وہ قوت شتعلہ (برائگیختہ) کرنے والی قوت اسے ہوتی ہے جو محالیت فاعلی کی تجدید کرتی ہے۔

پس اگر ارادہ قدیم کی صورت بھی ہمارے ارادے کی طرح ہو تو تاخیر مقصود کا تصور

نہیں ہو سکتا، سوائے کسی امر مانع کے ارادہ اور شے مراد میں کوئی نقصان نہیں ہو سکتا۔
 اس کے تو کوئی معنی نہیں کہ ہم آج ارادہ کریں کہ کل کھڑے ہوں گے اور اگر ارادہ قدیم ہمارے
 عزم کی طرح ہے تو یہ محروم علیہ (ایجاد کائنات) کے وقوع کے لیے کافی نہیں ہے بلکہ قوت ارادہ
 کی تجدید ایجاد شے کے لیے ضروری ہوگی، اور اسی سے تئیر قدیم کی سند نکلتی ہے۔ حیرتی
 اشکال باقی رہتا ہے کہ استعمال یا ارادے کی تجدید (اس کا جو چاہے نام رکھ لیں) کیوں
 حادث ہوئی پہلے کیوں نہیں ہوئی؟ پس اس صورت میں حادث بلا سبب باقی رہے گا
 یا لامتناہی تسلسل لازم آئے گا۔

ما حاصل کلام یہ کہ موجب (فاعل ایجاب، مکون) اپنی تمام شرائط کے ساتھ موجود ہے
 اور کوئی شے قابل انتظار بھی نہیں، اس کے باوجود قابل ایجاب شے کی تکوین میں تاخیر
 ہو رہی ہے، وراثتی مدت گزر رہی ہے کہ اس کے ابتدائی سرشتہ کی گرفت قوت و اہمیت کے
 لیے ممکن نہیں، اسی طرح مدت ہائے دراز گزرنے کے بعد بغیر کسی باعث تجدید کے قابل ایجاب
 شے کا ظہور ہوتا ہے اور شرط اول باقی کی باقی ہے تو یہ فی نفسه محال ہے۔

جواب اس اشکال کا یہ ہے کہ کسی چیز کے چاہے وہ کوئی چیز ہو، حادث کرنے سے
 ارادہ قدیم کے تعلق کو تم محال سمجھتے ہو تو کیا اس بات کو تم بہ ضرورت جانتے ہو یا بہ نظر یا ان
 لفاظ میں جو تم منطق میں استعمال کرتے ہو، کیا ان دونوں حدوں کے مابین التقاد کو حد او
 سمجھتے ہو یا اس کے سوائے؟ اگر تم حد او وسط کا ادعا کرتے ہو تو وہ طریقہ نظری ہے جس کا اظہار
 ضروری ہے اور اگر تم ادعا کرتے ہو کہ اس کی پہچان بہ ضرورت ہے تو پھر تمہارے مخالف بھی
 تمہارے اس علم میں شریک کیوں نہیں ہیں؟ ارادہ قدیم سے حدوث عالم کے اعتقاد رکھنے
 والے تو بیشتر افراد عالم ہیں، ان کی تعداد ہر ملک و ہر قوم میں پھیلی ہوئی ہے اور کوئی شخص
 گمان نہیں کر سکتا کہ وہ کسی ایسی شے پر تعین رکھتے ہیں جس کے متعلق وہ جانتے ہیں کہ وہ
 صحیح نہیں۔ شرط منطق پر اس بات کے محال ہونے کی دلیل قائم کرنی ضروری ہے کہ حدوث
 عالم کی علت ارادہ قدیم نہیں، کیونکہ تمہارے سارے مذکورہ بیانات میں ہمارے عزم
 ارادہ کے ساتھ ایک تمثیل کے استبعاد کے سوائے کچھ نہیں ہے اور وہ غلط ہے، ارادہ قدیم

حادثہ ارادوں سے کوئی مشابہت نہیں رکھتا، رہ گیا تھا جس استبعاد تو بغیر دلیل کے یہ کافی نہیں ہے۔

اگر کہا جائے کہ ہم یہ ضرورت عقلی جانتے ہیں کہ موجب کا تصور مع اس کی تمام شرائط کے بغیر شے قابلِ ایجاد کے نہیں ہو سکتا، اور اس کو جو ضرورت عقلی کے معارضے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ پھر تمھارے اور تمھارے اس مخالف کے درمیان کیا فرق ہے، جو کہتا ہے کہ ہم اس قول کا محال ہونا بہ ضرورت جانتے ہیں کہ ذات واحد کلیات کو ایجابی حالت میں لانے سے پہلے اس کی عالم ہوتی ہے، اور صفت علم ذات پر نماند ہوتی ہے، اور علم تعدد معلوم کے ساتھ خود بھی متعدد ہو جاتا ہے، اور یہ علم الہیہ کے متعلق متنازعہ ہے، اور یہ ہمارے اصول کے لحاظ سے محال ہے۔ لیکن تم کہتے ہو کہ علم قدیم کا حادث کے ساتھ قیاس نہیں کیا جاسکتا، اور تم میں سے ایک جماعت بھی اس بات کو محال خیال کرتی ہے، اس لیے وہ کہتی ہے کہ خدا اپنی ذات کے سوائے کچھ نہیں جانتا، لہذا وہی عاقل ہے، وہی عقل ہے، وہی معقول ہے، اور سب ایک ہے، اس پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ عاقل، عقل اور معقول کا اتحاد یہ ضرورت محال کیونکہ ایسے صلح عالم کا وجود جو اپنی صنعت کو نہیں جانتا محال ہے، اور اگر وجود قدیم اپنی ذات کے سوائے کچھ نہیں جانتا تو اپنی صنعت کو بھی یقیناً نہیں جانتا، اور حق یہ ہے اللہ تعالیٰ ان سارے خرافات سے بالاتر ہے، لیکن ہم اس مسئلہ کے متلازم حدود سے آگے نہیں بڑھتے۔ ہمیں کہنا پڑتا ہے کہ تم اپنے اس مخالف کا کیوں انکار کرتے ہو جو کہتا ہے کہ قدیم عالم محال ہے، کیونکہ وہ ایسے دورات فکریہ کو متکرم ہوتا ہے جو کئی انتہا نہیں جو بے شمار کامیوں پر مشتمل ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ان دورات کو ان کے سدس، ربع، اور نصف میں تقسیم کیا جاسکتا ہے مثلاً تنک شمس سال میں ایک مرتبہ دورہ کرتا ہے، اور فیک زحل تیس سال میں ایک بار تو اور زحل ادوار شمس کے $\frac{1}{12} \times \frac{1}{12} = \frac{1}{144}$ ہوں گے، اور ادوار مشتری $\frac{1}{12} \times \frac{1}{12} = \frac{1}{144}$ ہوں گے کیونکہ وہ ۱۲ سال میں ایک مرتبہ دورہ کرتا ہے پھر جب دورات زحل کے شمار کی کوئی انتہا نہ ہوگی

ادوار شمس کے شمار کی بھی کوئی انتہا نہ ہوگی، یا وجودیکہ وہ اس کا ہمیشہ ہوتا ہے۔
 بلکہ اس فلک کو اکب کے ادوار کی بھی کوئی انتہا نہ ہوگی جو ترسٹھ ہزار سال میں ایک بار
 دورہ کرتا ہے جیسا کہ دن رات میں ایک مرتبہ سورج کے حرکت مشرقیہ کی کوئی انتہا نہ ہوتی
 اگر کوئی کہے کہ اس چیز کا محال ہونا یہ ضرورت عقلی معلوم ہے تو تم اس کی تنقید کا کیا
 سکتے جواب دے سکتے ہو کہ یہ پوچھا جاسکتا ہے کہ ان دو رات کے اعداد جفت ہیں
 یا طاق؟ یا جفت و طاق دونوں؟ یا نہ جفت ہیں نہ طاق؟ اگر تم جواب دو کہ جفت و
 طاق دونوں ہیں یا یہ کہ نہ جفت ہیں نہ طاق تو یہ دونوں باتیں یہ ضرورت غلط ہیں، اور
 اگر یہ کہو کہ جفت ہیں تو جفت ایک عدد کے جوڑنے سے طاق ہو جاتا ہے تو جو اعداد
 اس کے ہاں ایک عدد کا نقصان کیسے ہوا اگر تم کہو کہ یہ طاق ہے تو اس صورت میں
 ایک عدد کے جوڑنے سے یہ جفت ہو جائے گا اب تمہیں کہنا پڑے گا کہ یہ جفت ہیں نہ طاق
 اگر یہ کہا جائے کہ جفت و طاق کی تو عین عدد و قنا ہی کے لیے ہوتی ہے غیر متناہی کے
 لیے نہیں ہوتی تو ہمارا جواب یہ ہے کہ: ایک مجموعہ جو چند اکائیوں سے مرکب ہو تو اس
 کا $\frac{1}{2}$ و $\frac{1}{3}$ وغیرہ حاصل ہوگا جیسا کہ اوپر معلوم ہوا، پھر یہ کہنا کہ جفت و طاق کی تو یہ
 نہیں ہو سکتی، تو یہ ایک ظاہر البطلان بات ہوگی فکر و نظر کے اصول سے خارج پھر تم اس
 اعتراض سے کیسے چھٹکارا پاسکتے ہو؟

اگر یہ کہا جائے کہ غلطی تم سے الفاظ میں ہے کیونکہ مجموعہ چند اکائیوں سے مرکب
 ہوتا ہے اور یہ دو رات تو معدوم ہیں کیونکہ ماضی تو گزر چکا، مستقبل بطن عدم میں ہے، اور
 مجموعہ اعداد کا لفظ موجودات حاضر کی طرف اشارہ کرتا ہے نہ کہ غیر ماضی کی طرف۔
 تو ہمارا جواب یہ ہے کہ عدد کی تقسیم دو ہی قسموں میں ہوتی ہے، طاق یا جفت، اس کے
 سوائے محال ہے، چاہے عدد موجود و باقی ہو یا فنا ہو چکا ہو، مثلاً ہم کچھ گھوڑوں کی تعداد
 فریق کرتے ہیں، تو ہمارا تصور ضرور اس کے جفت و طاق ہونے کی طرف جاتا ہے گا چاہے
 یہ گھوڑے اب موجود ہوں یا نہ ہوں یا یہ کہ وجود کے بعد معدوم ہو گئے ہوں یا نہ ہوں
 قضیہ میں کوئی فرق نہیں آسکتا، ہم یہ اس بنا پر کہہ سکتے ہیں کہ تنقید ہی اصول کی

نیا دیر موجودات معمرہ محال نہیں ہو سکتے، یہ اکائیاں متغیر یا لوصف ہوتی ہیں، ان کی کوئی انتہا نہیں ہوتی۔ ارواح انسانی جو موت کے بعد اجسام سے مفارقت حاصل کر لیتی ہیں ایسی ہستیاں ہیں جن کی تعداد کی جفت و طاق میں تعین نہیں ہو سکتی، تو پھر تم، میں، تو، اس کا کیوں انکار کرتے ہو کہ اس کا بطلان بہ ضرورت معلوم ہو چکا ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تم حدوثِ عالم کے ساتھ تعلق ارادہ قدیم کے بطلان کا دعویٰ کرتے ہو، ارواح کے بارے میں یہ رائے دہی ہے جس کو ابن سینا نے اختیار کیا ہے اور شاید یہ مذہب اسطوبک ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ اس بارے میں افراط و تفریط کی رائے صحیح ہے جو کہتے ہیں کہ نفس قدیم ایک ہی ہے جو اجسام میں تقسیم ہو جاتا ہے، اور جب ان کو چھوڑتا ہے تو اپنے اصل کی طرف لوٹ جاتا اور متحد ہو جاتا ہے۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ اعتقاد کی نہایت ہی کمزور صورت ہے اور ضرورت عقلی کی بنا پر اس کو رد کر دیا جانا چاہئے۔ ہم تو کہتے ہیں کہ یہ نفس زبیدی کا ہے یہ نفس عمر کا ہے وغیرہ، اس کے برعکس اگر یہ کہا جائے کہ نفس زبیدی نفس عمر کا ہے تو یہ بات مندرجہ بالا عقلی کی بنا پر باطل ہو گی۔ ہم میں سے ہر ذی شعور اپنی ذات کا ادراک کرتا ہے اور وہ جانتا ہے کہ وہ خود ہی ہے، نہ دوسرا نہیں ہے، اگر اس میں دوسرے غس ہوتا تو ان دونوں کے شعور ال ادراکات میں بھی باہم اشتراک ہوتے جو نفوسِ مدرکہ کی صفات ذاتیہ میں داخل ہیں، اور ہر انسانی حالت میں ارواح کے ساتھ نفوذ کرتے ہیں، اگر تم کہو کہ نہیں، اس کے سوائے ہیں، اور تعلق ابدان کی صورت میں نفوس منقسم ہو جاتے ہیں، تو ہمارا جواب یہ ہے کہ ایک ایسی اکائی کا انقسام، جس کے حجم میں کمیت مقداری کے مطابق کوئی گھٹا یا بڑھاؤ نہیں ہو سکتا، یہ ضرورت باطل ہے، ناممکن ہے کہ ایک اکائی تجزیہ پا کر دو ہو جائے یا ہزار ہو جائے پھر اپنی اصلیت کی طرف لوٹ کر اکائی بن جائے۔ البتہ یہ اس چیز میں ہو سکتا ہے جس میں حجم و کمیت ہو، جیسے سمندر کا پانی کہ نہروں اور نالیوں میں منقسم ہو کر سمندر میں جم جاتا ہے۔ لیکن جس اکائی میں کمیت نہ ہو وہ کیسے منقسم ہو سکتی ہے؟

ہمارا مقصود اس تمام بحث سے یہ ظاہر کرنا ہے کہ اس بارے میں فلسفی مخالف کو

نیا نہیں دکھا سکے یعنی اس اعتقاد کے ثبوت میں کہ ارادہ قدیم کا تعلق کسی شے کے حدوث سے بہ ضرورت باطل ہے وہ کوئی قوی دلیل نہیں رکھتے، اور اس مدعی کے اعتراض سے بھی ان کا بچنا ناممکن ہے، جو کہتا ہے کہ ان کے اعتقادات عقلی بنیادوں پر قائم نہیں۔ پھر اگر کہا جائے کہ یہ بات تمہارے خلاف جاتی ہے، کیونکہ خدا نے تعالیٰ پیدا کرنا عالم سے ایک سال یا کئی سال پہلے ایجاد کائنات پر قادر تھا، اور اس کی قدرت کی کوئی انتہا نہیں تھی، تو کہنا پڑے گا کہ وہ عبیر کرتار یا اور عالم کو پیدا نہیں کیا، بعد ازاں پیدا کیا، تو معلوم ہونا چاہیے کہ مدت ترک قنای ہے یا غیر قنای؟ اگر تم کہو کہ قنای ہے، تو وجود باری قنای ہی اول ہوا، اور اگر کہو کہ غیر قنای ہے، تو اس میں ایسی مدت گزری جس کے لمحات کی اکائیوں کی کوئی انتہا نہیں۔ تو ہمارا جواب یہ ہے کہ مدت و زمان ہمارے پاس مخلوق ہیں، و رہم آئندہ صفحات میں اس حقیقت پر روشنی ڈالیں گے۔

پھر اگر کہا جائے کہ تم اس شخص کے قول، کیوں انکار کرتے ہو جو ضرورت عقل کی بنا کی بجائے کسی دوسری بنا پر استدلال کرتا ہے، و قدم عالم کو اس طرح ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ اوقات، اشیاء، ارادہ قدیم کے ساتھ جواز کی صورت میں، یہ حال میں مساوی رہے اور حدوث عالم کے پہلے اور بعد وقت معینہ کے امتیازات کو قائم نہیں کیا جاسکے گا، اور یہ بھی محال نہیں ہے کہ تقدم و تاخر ہی کا قصد کیا گیا ہو۔ لیکن سفیدی و سیاہی اور حرکت سکون کے متعلق کیا کہا جائے گا؟ اگر تم کہتے ہو کہ ارادہ قدیم ہی سے سفیدی و سیاہی پیدا ہوتی ہے تو اس موقع پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ارادہ قدیم کسی محل میں یہاں کی جگہ سفیدی سے کیوں متعلق ہوا؟ یا یہ کہ ایک ممکن کی بجائے دوسرے ممکن کو کیوں امتیاز بخشا؟ ہم رب ضرورت عقلی جانتے ہیں کہ شے اپنے مثل سے متخصص نہیں ہو سکتی الا بصورت مخصوص کے، اگر یہ جائز رکھا جائے کہ دو محال چیزوں میں امتیاز بغیر تخصص کے ممکن ہے، تو حدوث شے کا محفل بھی جائز ہوگا، کیونکہ عالم ممکن الوجود ہے، جیسا کہ وہ ممکن العدم بھی ہے، اور وجودی پہلو نے عدمی پہلو کے مقابل، بغیر تخصص کے امکان کے تخصیص حاصل کر لی ہے۔ اگر تم کہو کہ ارادہ نے خصوصیت بخشی تو سوال اختصاص ارادہ اور درجہ اختلاف کی نسبت

پیدا ہوتا ہے، پھر اگر تم کہو، کہ وجود قدیم کے کا دوبار میں، کیوں کا سوال نہیں ہو سکتا، تو پھر لازم ہے کہ عالم بھی قدیم ہو، اور اس کے لیے صالح و سبب کی دریافت بھی نہ ہونی چاہئے۔ اسی طرح جس طرح کہ وجد ناقابل دریافت ہے، اور اگر تخصیص قدیم کو دونوں ملکات میں سے کسی ایک کے ساتھ جائز رکھا جائے تو یہ بات خلاف قیاس ہوگی کہ عالم خاص خاص ہستیوں کے ساتھ متشکل ہو، اس کی ایک ہستیت کی جگہ دوسری ہستیت ہو، کیونکہ اس وقت میں یہ کہہ جائے گا کہ اتفاق سے ایسا ہو گیا، جب کہ تم کہتے ہو کہ ارادہ ایک وقت کی بجائے دوسرے وقت کے ساتھ مختص ہو گیا، اور ایک ہستیت کے بجائے دوسری ہستیت کے ساتھ اور یہ اتفاقاً ہو گیا، اور اگر تم کہو کہ یہ سوال غیر متعلق ہے، کیونکہ یہ ہر اس چیز پر وارد ہو سکتا ہے، جس کا اندانے ارادہ کیلئے اور ہر اس چیز پر جس کا وہ اندازہ کرتا ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ نہیں اس کا جواب لازمی ہے کیونکہ یہ ہر واقعہ کے متعلق کیا جاسکتا ہے، اور ہمارے مخالفین کے لیے بھی پیدا ہوتا ہے خواہ ان کے مفروضات کچھ ہوں۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ عالم موجود ہوا، جس کیفیت میں بھی کہ وہ ہوا جس پنج پر بھی کہ ہوا، اور جس مکان میں بھی کہ ہوا، ہر حال کسی کے ارادے سے ہوا، اور وہ ایک ایسی صفت ہے کہ اس کی خصوصیت ہی یہ ہے کہ کسی شے کو اس کے مثل سے ممتاز کرے (اس کو ہم "تخصیص الشے عن مثله" کہنا نام دیں گے) اگر یہ اس کی خصوصیت نہ ہوتی تو صرف قدرت پر اتفاق کیا جاتا، مگر جب نسبت قدرت کی ضدین کی جانب مساوی ہے تو کسی شخص کا ہونا ضروری سمجھا گیا جو شے کو اپنے مثل سے تخصیص نہ، پس وجود قدیم کو اور قدرت کہا جائے گا، جس کی خصوصیت شے کو اس کے مثل کے مقابل تخصیص دینا ہے، معترض کا یہ کہنا کہ ارادہ بمقابلہ مثال کسی خاص شے کے ساتھ کیوں مخصوص ہوا اس قول کی طرح ناگوار ہوگا کہ علم نے اس معلوم کا احاطہ کیوں کیا جس پر وہ محیط ہے، حالانکہ اس کا جواب یہی دیا جائے گا کہ علم ایک ایسی صفت ہے جو تخصیص کی توجیہ سے بالاتر ہے، ایسا ہی ارادہ بھی ایک ایسی صفت ہے کہ اس کا فعل تخصیص و امتیاز کی توجیہ سے بالاتر ہے۔

اگر کہا جائے کہ: کسی ایسی صفت کا اثبات کہ اس کی خصوصیت شے کو اپنے مثل سے

ممتاز کرتی ہو غیر حقوال ہے، کیونکہ اس میں ایک قسم کا تناقض پایا جاتا ہے اور وہ اس طرح کہ شے کے مثل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کے لیے کوئی اختیار نہیں، اور ممتاز ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کا کوئی مثل نہیں۔ اور نہ یہ گمان کرنا چاہئے کہ دو سیاہیاں دو محل میں ہر حیثیت سے متماثل ہوتی ہیں، کیونکہ ایک صورت ایک محل میں ہوتی ہے تو دوسری صورت دوسرے محل میں اور یہی امتیاز کا موجب ہے اور نہ سیاہیاں دو وقتوں میں اور ایک محل میں متماثل مطلق ہو سکتی ہیں۔ کیونکہ یہ فی الوقت ایک دوسرے سے فرق رکھیں گی، تو ہر لحاظ سے ہم ان کو مساوی نہیں کہہ سکتے، اس لیے اگر ہم یہ کہیں کہ دو سیاہیاں یا ہم متماثل ہیں تو بچے مثل کے ساتھ سیاہی کی اضافت اختصا بھی ہوگی نہ کہ اطلاقی، اگر وہ مکافی و زمانی طور پر متحد ہو جائیں تو دو سیاہیاں سمجھ میں نہیں آئیں گی اور نہ دینی سمجھ میں آ سکتی ہے۔

یہ سوال اس وقت حل ہو سکتا ہے جب یہ معلوم ہو جائے کہ ارادے کا تصور ہمارے ارادے سے مستعار لیا گیا ہے اور ہمارے ارادے کے متعلق تصور نہیں کیا جاسکتا کہ کسی شے کو اس کے مثل سے ہمیز کر سکتا ہے، مثلاً میرے سامنے پانی کے دو پیرے ہیں اور دونوں میں مساوی پانی ہے۔ اور مجھے کسی ایک سے غرض نہیں ہے بلکہ دونوں سے ہے، لیکن اس کے باوجود میں کسی ایک ہی کو اختیار دوں تو یا تو پیالے میں کسی امتیاز کی علت کی بنا پر ایسا ہو گا یا خود میری ذاتی خصوصی تحریک کی بنا پر اگر یہ دونوں نہ ہوں تو پھر ارادے کی تخصیص اسے عن مشکہ کا تصور محال ہو گا اس پر اعتراض دو طریقوں سے ہوتا ہے۔

(۱) تمہارا یہ قول کہ ارادے کی اختیاری خصوصیت کا تصور نہیں کیا جاسکتا یا بر بنائے ضرورت عقلی ہے یا بر بنائے نظر۔ دونوں میں سے ایک کا دعویٰ بھی ممکن نہیں، کیونکہ ہمارے ارادے کے ساتھ ارادۃ الہی کی مماثلت فاسد شتم کی ہے۔ ویسی ہی فاسد جیسے ہمارے علم میں اور علم الہی میں مماثلت۔ اللہ کا علم بہت سے امور میں ہمارے علم سے علحدہ و جلد ہے، یہی حال ارادے کا بھی ہونا چاہئے، تمہارا دعویٰ ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی کہے کہ ایک وجود ایسا ہی پایا جاتا ہے کہ جو نہ خارج عالم ہے نہ داخل عالم نہ اس سے متصل ہے نہ اس سے منقطع، کیونکہ وجود کی یہی تعریف سمجھ میں نہیں آ سکتی جس طرح کہ ہم اپنے وجود کے بارے میں ایسی

تعاریف نہیں سمجھ سکتے، تو اس شخص سے کہا جائے گا یہ تو ہمت ہیں، اس چیز کی تو عقدا بھی تصدیق کرتے ہیں۔ ہم پوچھتے ہیں کہ پھر اس قول کے انکار کی کیا وجہ ہے کہ ارادہ خداوندی کی صفت تخصیص الشے عن مثله ہوتی ہے، اس کو بھی ضرورت عقلی کی بنا پر تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ اگر ارادے کے لفظ سے اس کا مفہوم معین نہیں ہو سکتا، تو دوسرا نام رکھ جاسکتا ہے، الفاظ کے رد و بدل میں کوئی حرج نہیں ہے۔ البتہ ہم اس کے اطلاق کی تحدید اذن شرعی کی بنا پر کرتے ہیں کیونکہ صفت ارادہ موضوع ہے (غرض) اس چیز کے لیے جس سے کوئی غرض صاحب ارادہ کی وابستہ ہو، اور ظاہر ہے کہ خدا کو کسی چیز سے کوئی غرض نہیں، صرف یہاں معنی اصلی مقصود ہیں، لفظ کی پیروی مقصود نہیں۔ ہم اپنے لیے ارادے کو غیر مقصود نہیں کہہ سکتے، مثلاً ہم کھجور کے دو مساوی مقدار کے ڈھیر نہیں کرتے ہیں جو کسی شخص کے آگے رکھے ہوئے ہوں جو ان دونوں کو بیک وقت نہیں لے سکتا، البتہ اپنے ارادے سے کوئی ایک لے سکتا ہے، غرض کروان میں سے کوئی وجہ تحریک جو کسی ایک کو امتیاز یا اختصاص دے (جس کا ہم نے پہلے ذکر کیا) یہاں موجود نہیں ہے۔ ایسے وقت دو ہی صورتیں پائی جاتی ہیں۔ ایک یہ کہ شخص مذکور کی اعراض کی مناسبت سے دونوں ڈھیروں میں مساوات نہیں ہے، یہ کہنا تو غلط ہو گا اور اگر مساوات کا تعین کیا جائے تو شخص مذکور حیرت سے دونوں ڈھیروں کو دیکھتے ہی رہے گا اور اپنے ارادے میں تخصیص الشے عن مثله کی صفت نہ ہونے کی وجہ کسی کے لینے پر بھی آمادہ نہ ہو گا اور یہ بات بھی صریح البطلان ہے۔

اعراض کی دو سری صورت یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ تمہارے مذہب کے اصول سے بھی تو تم تخصیص الشے عن مثله کی صفت کے اقرار پر مجبور ہو، کیونکہ تم کہتے ہو کہ عالم کسی سبب موجب لہ کی بنا پر ایسی مخصوص ہیئتوں کے ساتھ موجود ہوا ہے جس کے مختلف اجزاء ایک دوسرے کے محال ہیں تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان بعض اجزاء کے ساتھ اختلاف عن کیوں برتا گیا، کیونکہ تخصیص الشے عن مثله کا محال ہونا فعل میں طبعاً یا ضرورتاً مساوی ہے۔

اگر ہم کہو کہ عالم کا نظام کئی سوائے اس نہج کے جو پایا گیا ہے اور کسی نہج پر ممکن نہ تھا،

اور اگر عالم موجودہ عالم سے چھوٹا یا بڑا ہوتا تو یہ نظام ناقص ہوتا، اور ایسا ہی تمہارا اول
 افلاک اور ستاروں کی گنتی کے بارے میں ہے کہ کبیر مخالف صغیر ہوتا ہے، اور کثیر قلیل
 سے بوقت ضرورت انتراق پالیتا ہے، تو یہ بھی گویا متماثل نہیں ہیں۔ بلکہ مختلف ہیں مگر یہ کہ
 بشر کا طاقت استدراک ان کی مقادیر و تفصیلات کی حکمت و مصلحت کا ادراک کرنے
 سے عاجز ہے، البتہ وہ بعض باتوں میں حکمت کا ادراک کر سکتی ہے جیسا کہ معدل النہار سے
 فلک بروج کے میل و فاعی کی حکمت و علت، یا اوج فلک اور فلک خارج المرکز کی حکمت،
 اور شبیر تو اس کے امرار نامعلوم ہی رہتے ہیں، لیکن ان کا اختلاف معلوم ہو سکتا ہے اور
 اس بات میں تعجب نہ ہوگا کہ شے کے ساتھ نظام امر کا تعلق ہونے کی وجہ سے شے اپنے مخالف
 سے متمیز ہو سکتی ہے، رہے اجزائے وقت (زمانہ) تو وہ امکان اور نظام کی طرف نسبت کے
 لحاظ سے قطعی طور پر متشابہ ہیں، اور اس دعوے کا امکان نہیں ہے کہ اگر ان کے تخلیق عالم
 نقطہ بھر پہلے یا نقطہ بھر بعد بھی پیدا ہونے کا خیال کیا جائے تو نظام کا تصور نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ثابت
 ہوا کہ احوال کی متماثلت کا علم بہ ضرورت عقلی ہوتا ہے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ خود فلسفیوں نے اقرار کیا ہے کہ عالم کو خدا نے ایسے وقت پیدا
 کیا جو اس کے لیے درست سمجھا گیا، اس قیل کے علاوہ ان کے اور بھی ایسے اصول ہیں
 جن کو مان کر اس بحث کا معارضہ کیا جاسکتا ہے، مثلاً فکیات میں ان کا ایک اصول ہے
 جہت حرکت، منطقہ پر حرکت میں مقام قطب کا تعین۔

فلسفیوں نے اس کی تفصیل یوں کی ہے کہ آسمان ایک کرہ ہے جو دو قطبوں کے
 مدار پر دونوں بھی گویا دو ثابت ستارے ہیں، حرکت کر رہا ہے اور اس کرے کے اجزاء
 باہم متماثل ہیں کیونکہ وہ بسیط ہیں، فلک اعلیٰ جو فلک نہم ہے اصلاً غیر مرکب ہے اور
 شمالی و جنوبی قطبین پر حرکت کر رہا ہے، ہم پوچھتے ہیں کہ ان اقطابوں میں سے جو فلسفیوں
 کے نزدیک غیر متناہی متقابل نقاط کہے جاتے ہیں کوئی دو قطبین تصور کئے جاسکتے ہیں، تو
 یہی دونوں نقطے قطبیت و ثبات کے شمالی و جنوبی سرے پر کیوں متعین کئے گئے اور منطقہ کا
 خط ان دونوں نقطوں پر سے اس طرح کیوں نہیں گزرا گیا کہ قطب، منطقہ کے دونوں نقطوں

نقطوں کی جانب عموماً کرتا ہے اور اگر آسمان کی مقدار ایک اور شکل میں کوئی حکمت
 تھی تو کس نے قطب کو اس کے مثل سے امتیاز بخشا جس کی بنا پر دوسرے اجزا
 و نقاط چھوڑ کر اس نقطہ کا قطب ہونا متعین ہوا، یا نہ تمام نقاط اور دیگر کردہ
 مساوی صفات رکھتے ہیں؟ مسئلہ زیر بحث کے طوفان میں فلسفہ کی ناو بیانی طرح
 پھنس جاتی ہے :

اور اگر کہا جائے کہ شاید وہ تمام جہاں نقطہ قطب واقع ہوا ہے اپنے غیر
 یا مثل کی نسبت بہ لحاظ خاصیت تناسب کو جسی محصل قطب ہونے کی
 زیادہ صلاحیت رکھتا ہے اس لیے وہ وہاں استقرار پکڑتا ہے۔ اس طرح کہ
 وہ اپنے مکان و حیز و وضع اور اس حیز سے جس پر بعض اور ناموں کا اطلاق کیا
 جاتا ہے الگ نہیں ہوتا اور تمام مقامات فلکیہ کا وضع زمین و افلاک کے دور کی
 وجہ تبدیل ہو جاتی ہے مگر قطب کی وضع قائم رہتی ہے، تو شاید یہ مقام اپنے غیر کی
 نسبت ثابت الوضع ہونے کے لیے انسب ہے۔

تو ہم کہتے ہیں کہ فسیوں کے اس بیان سے کرہ اول کے اجزائے سطحی میں
 تفاوت کی عراحت بنتی ہے، اور محسوس ہوتا ہے کہ وہ اجزا بہ نسبت یہ ہیں
 اور یہ ان کے احوال کے خلاف ہے کیونکہ ان کے استدلال کی ایک بنیاد یہ ہے کہ
 آسمان کی شکل کا کردہ ہونا لازم ہے۔ اور اس کے اثرات شععی طور پر پیدا ہونے پر
 ان میں تفاوت نہیں ہے، اور زیادہ بسیط شکل کرہ کی ہے مگر جب حسابی احوال سے
 ان کے سطح درجہ اور سمتیں دیکھا وغیرہ ہو سکے ہیں تو ضرورت کہ ان میں تفاوت
 بھی پیدا ہوں، اور یہ چیز بھی موجب تفاوت ہے اور یہ بات صحیح و سید پر امر زائد کے
 بغیر ممکن نہیں، یا وجود ان کے درجہ میں مختلف ہونے کے سبب جو اب مشکل
 ہے پھر خاصیت کے بارے میں بھی سوال تمام رہنما ہے کہ تمام اجزا میں خاصیت کہ
 تبدیل کریں گے یا نہیں، اگر کو کہ ہاں تو سوال پیدا ہوگا کہ کثرت خواص میں ایسی
 خاصیت کے لیے وجہ اختصاص کیا ہوگی؟ اس لیے ہم کہتے ہیں کہ تمام اجزا اس

سے کہ وہ جسم صورت پذیر ہیں، فرد و تماثل مشابہ ہیں، اور اس خاصیت کا اس مقام کو محض اس کے جسم یا محض اس کے آسمان ہونے کی بنا پر مستحق قرار نہیں دیا جاتا، اس معنی میں تو آسمان کے تمام اجزاء کی اس کے ساتھ مشارکرتب تکسید میں کی گئی، وجہ ضروری ہے، جو یا تو صرف کلمائے شان ہے یا شخصیت رائے عن مشابہ کی صفت ہے، ورنہ جیسے کہ وہ اپنے اس قول پر قائم ہیں کہ احوال کو کائنات و واقعات عالم کے جذب و قبول میں مساوی انجلی صیت ہیں، اس کے مقابل ان کا مخالف بھی اپنے اس قول کو جوت سمجھتا ہے کہ اجزاء کے آسمان اس مقصد کے قبول میں جس کے لیے استتار و متن تبدیل و منع سے اولیٰ ہوتی ہے، مساوی ہوتے ہیں، اس مسئلے کے حل کی کوئی صورت فلاسفہ کے ہاں نہیں۔

دوسرا الزام حرکت افراک کی جہت کے تعین کے اصول کی بنا پر یہاں ہوتا ہے یعنی بعض تو مشرق سے مغرب کی طرف حرکت کرتے ہیں اور بعض اس کے برعکس مگر جہاں سب مساوی ہوتے ہیں سب کی سب کے اور تہائی یا ساوا با تفریق قنات کی مساوی کی طرف ہے۔ گریہ کیا جائے کہ سب کے سب گریہ ایک ہی جہت سے دور کریں تو تضاد غ بھی متباہن نہیں ہوں گے، اور تمام ایک ہی وقت میں ہوں گے جو کہ بھی مختلف نہ ہو، حالانکہ یہ مناسبات عالم میں مبداء حوادث ہیں۔

تو ہم کہتے ہیں کہ جہت و حرارت میں عدم اختلاف کو ہم الزام نہیں سمجھتے بلکہ کہتے ہیں کہ افراک اعلیٰ مشرق سے مغرب کی طرف حرکت کرتے ہیں اور نیچے کے افراک اس کے بالعکس اور جو چیزیں کہ ان حرکات کے نتیجے کے طور پر حاصل ہوتی ہیں ان کا حاصل ہونا ممکن ہے و بالعکس صورت میں بھی ممکن ہیں، وہ اس طرح کہ افراک اعلیٰ مغرب سے مشرق کی طرف حرکات کرے اور جو اس کے نیچے ہیں اس کے بالعکس، تو حاصل فرق معلوم ہو جائے گا، و حرکات کی جہات دوری اور متقابل ہونے کے باوجود مساوی ہوں گی، تو پھر کیا

یہ جہت اپنے متقابل جہت سے متمیز کی گئی؟

اگر یہ کہ وہ جوت و تماثل و مشابہ ہیں تو پھر یہ مساوی کیسے ہو سکتے ہیں؟

تو ہم کہیں گے کہ آپ ہی کہہ تو قوال ہے کہ تقدم و تاخر وجود عالم میں متضاد چیزیں ہیں
پھر ان کی مساوات کا دعویٰ کیسے کیا جاسکتا ہے ؟
یہ جیسا کہ بعض کا خیال ہے کہ اوقات مختلفہ کی مساوات امکان وجود کی طرف نسبت
دینے سے معلوم ہو سکتی ہے اور ہر مصحت کی بنیاد پر اس کا نہیں کہنا، جو ممکن ہے
ایسا ہی مقامات و احوال اور ماکول و جہات قبول حرکت کی طرف نسبت میں مساوی ہیں اور
تمام مصلحتیں ان سے متعلق رہتی ہیں، اس مساوات کے باوجود اگر آپ کے اختلاف کا دعویٰ
چل سکتا ہے تو آپ کے مخالف کا دعویٰ بھی احوال اور مشیتوں کے اختلاف کے بارے میں
چل سکتا ہے۔

(ب) دوسرا اعتراض :- ان کی اصل دلیل پر ہے کہ ہم قدیم سے حادث کا صدور
تو بعید از قیاس سمجھتے ہو لیکن اس امر کا ہم کہہ اعتراف ہے کہ عالم میں حوادث و اسباب پہلے
ہوئے ہیں، اگر حوادث کا نسبت حوادث ہی کی طرف کی جائے تو ایک غیر متناہی سلسلہ پیدا
ہوگا، جو محال ہے یہ کسی عقلمند کا اعتقاد نہیں ہو سکتا، اگر یہ ممکن ہو تو وہ اعتراض صاحب
اور اشارات واجب الوجود سے جو مستند کائنات سے مستغنی ہو سکتے ہو، اور اگر یہ وجود
کہا جائے کسی انتہا پر نہ کہ سکتا ہے تو اسی انتہا پر قدم ہے، لہذا اختیار سے ہی احوال کا
بنا پر قدیم سے حادث کا صدور جائز رکھنا ضروری ہوا۔

اور اگر کہا جائے کہ ہم قدیم سے حادث کا اچھا ہے کوئی حادث ہو، صدور بعید از قیاس
نہیں سمجھتے، البتہ ہم اس حادث کا صدور بعید سمجھتے ہیں جو احوال حوادث سے، کیونکہ اس
کے پیشتر حدوث جہت وجود کی ترجیح کا کوئی امتیاز نہیں رکھتی، نہ تو حضور وقت کے اعتبار
سے، اور نہ آلہ یا شرط یا طبیعت یا عرض یا کسی سبب کے اعتبار سے، البتہ اگر وہ احوال
نہ ہو تو محل قابل کے استعداد یا وقت موافق کی موجودگی یا کسی اور توافق کے ان کی بنیاد
کسی دوسری شے کے حدوث کے وقت اس کا قدیم سے حادث رہنا جائز ہو سکتا ہے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ حصول استعداد مکانی یا زمانی یا کسی شرط تجدید کے بارے میں
سوال بدستور قائم ہے ہر حال یا تو سلسلہ غیر متناہی ہوگا یا وجود قدیم سے منسلک ہوگا

جس سے حیاتِ اول کا ظہور ہو۔

اگر کہا جائے کہ محسوسات و اعراض و کیفیات پذیرِ مادہ میں سے کوئی چیز حادث نہیں البتہ کیفیات سے حادثہ انفلک کی حرکت یعنی حرکتِ دوریہ اور اصنافِ اضافیہ جو اس میں متحدہ ہوتے ہیں، جیسے تثلیث، تریج، تسدیس وغیرہ (جو کہ ایک کو ایک کے بعض حصوں کی باہمی نسبتیں میں یا زمین سے ان کی نسبت ہے جیسے طلوع و شروق و زوال آفتاب سے حاصل ہوتی ہیں) اور زمین سے بعد ازیں کو کب کے انج بندی پر ہونے کی وجہ سے پرتا ہے) اور زمین سے قریب (یہ کو کب کے اسفل ترین درجے میں ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے) اور دفع قیامی بعض قیام کا ایک کواکب کے شواہد جنہاں میں ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے) تو یہ اضافی حرکت دوریہ کے لیے لازم ہیں، ان کی موجب حرکت دوریہ ہے، رہ گئے وہ حوادث جو مقعر، یک قسم کے مشغولات میں سمجھے جاتے ہیں جو عناصرِ اربعہ میں، اور جو حادثاتِ عرضی محسوس پر ان پر پیش آتے ہیں، جیسے کوہ و فساد و امتزاج و فترت ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف سمتیہ تو یہ ایک دوسرے کی طرف منسوب تو رہتے ہیں، مگر ان کے اسباب و انتہائی سلسلہ حرکت سماوی دوریہ کے مابین تسلسل سے منسلک رہتا ہے، اور کواکب میں ہے ایک کی دوسرے کی طرف یا کسی کی زمین کی طرف نسبت دی جاتی ہے۔ یہ اجزائے فانیہ اور کواکب کی ایک دوسرے کے ساتھ یا زمین کے ساتھ نسبتیں ہیں۔ اس کو محسوس ہے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حرکت دوریہ جو دائمی اور ابدی ہے تمام حوادث کو مبداء ہے، اور حرکت دوریہ آسمانی کے محرکات نفوس سماوی ہیں، وہ نفوس جس کی نسبت حرکت دوریہ کے ساتھ ایسی ہی ہے جیسی ہماری ارواح کی ہمارے بدن کے ساتھ، اور جب یہ نفوس قدیم ہیں، ضروری ہوا کہ حرکت دوریہ جو ان کی تابع مستلزم ہے، وہ بھی قدیم ہو، اور جب احوال نفس قدیم ہونے کی وجہ سے یا ہم مشابہ ہوں گے تو حوالہ حرکت بھی باہم مشابہ ہوں گے یعنی ہمیشہ حالت دور میں رہیں گے۔ لہذا تصور نہیں کیا جاسکتا کہ حادث قدیم سے بغیر واسطہ حرکت دوریہ ابدیہ کے حادث ہو، اور پھر یہ حرکت دوریہ دائمی اور ابدی ہونے کے لحاظ سے تو قدیم سے

مشابہت رکھتی ہے اور باقی صورتوں میں حادثات سے، یعنی اس کا قبول تصور جزوی
 حادثات ہوتا ہے جو پہلے حادثات نہ تھا۔ پس وہ (حرکت دوریہ) اس حیثیت سے کہ حادثات
 ہے، اپنے اجزاء اور نسبتوں کے ساتھ مبدا حوادث بھی ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ
 ابدی متشابہ احوال ہے نفس ازلی سے صادر بھی ہوئی ہے پس اگرچہ ہمیں حوادث
 ہیں تو وہ ضروری طور پر حرکت دوریہ سے متعلق ہیں، اور علیٰ ہمیں تو حوادث موجود ہیں
 اس لیے حرکت دوریہ ابدی ثابت ہے۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ حرکت دوریہ جو ثابت کی جاتی ہے حادثات ہوگی، یا قدیم
 اگر قدیم ہے تو یہ حادثات کا مبدا اول کیسے ہوئی؟ اور اگر حادث ہے تو کسی دوسرے
 حادثات کی محتاج ہوگی اور یہی سلسلہ چلتا رہے گا، اور تمہارا یہ قول کہ وہ ایک صورت
 سے قدیم سے مشابہ ہے اور ایک صورت سے حادث ہے تو گویا وہ ثابت مجدد ہے، یا یہ
 اس کا متحد ثابت ہے اور وہ متحد الثبوت ہے، اس لیے ہم لوچھیں گے کہ اس حیثیت
 سے کہ وہ ثابت ہے مبدا حوادث ہے یا اس حیثیت سے کہ وہ متحد ہے، اگر ثابت
 ہونے کی حیثیت سے ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ، یہ متشابہ احوال سے ایک
 چیز کسی خاص وقت میں دوسرے اوقات سے مشابہ ہو کر کس طرح صادر ہوئی؟ اگر متحد
 ہونے کی حیثیت سے ہے تو اس کی ذات میں متحد کا باعث کیا ہے؟ پھر وہ بھی دوسرے
 سبب کی محتاج ہوگی، اور یہی سلسلہ چلتا رہے گا، اور یہ جو بالزامی ہے۔

فلسفی بعض حیلے اس الزام سے نکلنے کے لیے تراشتے ہیں جن کا ہم آئندہ مسائل
 میں ذکر کریں گے اور یہاں ان کو طوالت کلام سے بچنے کے لیے چھوڑتے ہیں البتہ ہم
 ضرور کہیں گے کہ حرکت دوریہ مبدا حوادث ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی بلکہ یہ تمام
 حوادث ابتدا اللہ کے ایسی وہ خلق سے تعلق رکھتے ہیں اور اس بات کا بھی ہم ابطال نہیں
 کہ آسمان ایک حیوان متحرک ہے اور اس کی حرکت اختیاری اور ہماری طرح شعوری ہے۔
 دانیل دوم: فلاسفہ کہتے ہیں کہ جو شخص اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ عالم اللہ
 سے متاثر ہے، اور اللہ متقدم تو اس کا تو اس دو حال سے نفی نہیں: یا تو اس کی اس

تقدم بالذات مراد ہے، بالزمانا نہیں، جیسا کہ عدد ایک کا تقدم دوسرا اب یہ قدرتی طور پر درجہ وجودیہ پر نظر رکھنے کے کہ عالم وجود زمانی میں ذات الوہیت کے ساتھ ہے، یا ذات الوہیت کا تقدم معلول پر عدت کے تقدم کی طرح ہے، ایسا ہی تصور ہے جیسا کہ زیرہ کا تقدم اس کے سایہ پر ہے، تختہ کا حرکت کا تقدم آنکشتی کی حرکت پر ہے، جیسے پانی میں تختہ کی حرکت کے ساتھ ہی پانی کی حرکت، دونوں باتیں زمانی حیثیت سے مرتب قریب مساویانہ طور پر ہوتی ہیں، ان میں سے ایک علت ہے، دوسرا معلول، مثلاً یہ کہ بجائے گا کہ زید کی حرکت کی وجہ سے اس کے سایہ نے بھی حرکت کی، اور پانی میں تختہ کی حرکت کی وجہ سے پانی حرکت میں آیا، اس کے برعکس یہ نہیں کہا جائے گا کہ زید نے سایہ کو حرکت دینے کے لیے حرکت کی، یا تختہ پانی کی حرکت کے لیے متحرک ہوا۔ اگر علی لم یقدم باری کی یہی نوعیت، ان کی بجائے تو لازم آئے گا کہ دونوں عالم اور خدا اعمادت ہیں یا دونوں بھی قدم ہیں، یہ تو محال ہوگا کہ ایک قدم رہے دوسرا حادث یا اگر یہ منت ہو کہ خدا کا تقدم علی لم، ورنہ نے پر بالذات نہیں ہے، بلکہ بالزمان ہے۔ تو اس وقت وجود علی لم وزمانے سے پہلے ایسا وقت بھی ہوگا جس میں علی لم معدوم ہوگا، جب عدم وجود پر سابق ہو، تو اللہ اس مدت میں سب لائق ہوگا جس مدت کی حجت آخر کا تو کفارہ ہوگا مگر حجت اول کہ کوئی کفر نہ ہوگا، نیز گویا زمانے سے پہلے زمانہ غیر مناسی ہوا، اور یہ قضیہ متناقض ہے، اور اس لیے حدوث زمانی کا تصور ایک تصور محال ہوگا، اور جب قدم زمانی واجب ہو جائے جو علت ہے کہ حرکت سے تو قدم حرکت بھی واجب ہوگا، نیز قدم متحرک بھی جو زمانے کو اپنی حرکت دوامی سے دراومت بخشت ہے واجب ہوگا۔

اعتراض

اس پر ہمارا یہ ہے کہ زمانہ حادث اور مخلوق ہے اور اس کے پہلے مطلق کوئی زمانہ تھا ہی نہیں اور ہمارے اس قول کا مطلب کہ آنکشتی لم اور زمانہ پر متقدم ہے یہ ہے اللہ تعالیٰ اور عالم نہ تھا، پھر وہ تھا اور اس کے ساتھ ہی لم کا وجود ہوا اور ہمارے اس قول کا مطلب کہ وہ تھا اور علی لم نہ تھا یہ ہے کہ ذات باری کا تو وجود تھا مگر ذات عالم کا

عدم تھا اور ہمارے اس قول کا مطلب کہ وہ تھا اور اس کے ساتھ عالم بھی تھا یہ ہوگا کہ ان دونوں کا وجود ہے۔ تقدیم سے مراد اس کے وجود کا منفرد ہونا ہے، اور عالم شخص واحد کی طرح ہے، اگر ہم کہیں کہ (مثلاً) اللہ تھا اور عیسیٰ نہ تھا پھر اللہ تھا اور عیسیٰ ہوا تو لفظ (اللہ یا عیسیٰ) سوائے وجود ذات اور عدم ذات کے کسی بات کا متضمن نہ ہوگا، دوسرے میں لفظ دونوں کے وجود کا متضمن ہوگا، اور اس کی ضرورت نہ ہوگی کہ کسی تیسری چیز کو مقتدر فرض کیا جائے، اگر قوت واحد تیسری شے کو خواہ مخواہ مقدر کرنے کے لیے درانداز ہو رہی ہے تو وہی وقت یا زمانہ ہے۔ قوت واحد کے مقادیر کی ہم یہاں ضرورت سمجھتے ہیں۔

اگر کہا جائے کہ ہمارے اس قول کا کہ خدا تھا اور عالم نہ تھا ایک تیسرا مفہوم بھی ہو سکتا ہے جو وجود ذات اور عدم عالم کے سوا ہے، اور وہ اس دلیل سے کہ اگر ہم مستقبل میں عدم عالم کو فرض کر لیں تو وجود ذات اور عدم ذات حاصل ہوگی، ہمارا یہ قول صحیح نہ ہوگا کہ خدا تھا اور عالم نہیں تھا، بلکہ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اللہ تو ہے مگر عالم نہیں، اور ماضی کے لیے یہ کہنا پڑے گا کہ اللہ تو تھا، مگر نہ تھا، تو ہمارے قول "تھا" اور "ہے" میں فرق ہوگا، اور وہ ایک دوسرے کا قیام مقام نہیں ہو سکتا، اب ہم اسی فرق پر بحث کریں گے اس میں کوئی شک نہیں کہ دونوں وجود ذات اور عدم عالم میں کوئی فرق حاصل نہیں ہوتا بلکہ تیسرے معنی میں ہوتا ہے مثلاً ہم مستقبل میں عدم عالم کے بارے میں کہتے ہیں کہ اللہ تھا اور عالم نہ تھا، تو کہا جائے گا کہ یہ غلطی ہے، کیونکہ "تھا" کا لفظ صرف ماضی کی طرف اشارہ کرتا ہے تو یہ دلیل ملے گی کہ لفظ "تھا" کے تحت ایک تیسرا مفہوم پوشیدہ ہے اور وہ ماضی ہے، اور ماضی بذاتہ "زمانہ" ہے، اور بغیر اس کے ماضی ایک حرکت ہے جو صرف زمانے کے ساتھ ہی گزر سکتی ہے، پس ضرورت عقلی کی بنا پر لازم آتا ہے کہ عالم سے پہلے نہ ہوگا جو منقضی ہوتا گیا، یہاں تک کہ وہ وجودی عالم پر ختمی ہو گیا۔

تو ہم کہتے ہیں کہ مفہوم اصلی دونوں لفظوں سے وجود ذات اور عدم ذات ہے اور تیسرا امر جس سے دونوں لفظوں میں امتیاز پیدا ہوتا ہے وہ ہماری نسبت الزمۃ فیہی ہے،

اس دلیل سے کہ اگر ہم مستقبل میں عدم عام کو فرض کر لیں پھر اس کے بعد دوسرا وجود فرض کر لیں تو ہم اس وقت کہیں گے کہ اللہ تعالیٰ اور عالم نہ تھا اور ہمارا قول صحیح ہو گا یا نہیں ہم اس سے عدم اول مراد لیں یا عدم ثانی جو بعد وجود کے ہوتا ہے اور اس بات کی ممکن نہیں کہ یہ نسبت قیاسی ہے یہ ہے کہ مستقبل کے لیے جائز رکھا جاتا ہے کہ بعینہ وہ ماضی ہو جائے پھر اس کو ماضی سے تمیز کیا جاتا ہے اور ساری اگر بڑھری قوت و اہمہ کی کمزوری کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ وہ کسی چیز کے وجود کے ابتدا کے تصور سے اس وقت تک قائم ہے جب تک کہ اس کے ساتھ اس کے "ما قبل" کا سوال نہ پیش کرے اور یہ "ما قبل" کا تصور ہی وہ شے ہے جس سے ہمارے قوت و اہمہ چھوٹتا ہے چھوڑا سکتی، ہم یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ شے محقق موجود جو ہے وہ زمانہ ہے اور یہ و اہمہ کی اسی کمزوری کی طرح ہے کہ جس کی بنا پر مثلاً وہ اجسام کی فنا ہیت کو وہاں تصور کرنے سے ہی جز ہے جہاں اس ناک فنا ہے سو اسے اس سطح کے جس کے فوق کچھ ہو اس لیے وہ تصور کرتا ہے کہ ماورائے عالم بھی کچھ ہونا چاہئے یہ ہے خدا ہی کیوں نہ ہو اور اگر کہا جائے کہ سطح عالم کے فوق کوئی قوت نہیں اور اس سے بعید کہ فی بعد نہیں تو قوت و اہمہ اس کے تسلیم کرنے سے مرعوب ہوتی ہے جیسے اگر کہا جائے کہ وجودی لمحہ کے "ما قبل" کوئی قبل نہیں ہے جو وجود ثابت شدہ کی طرح ہو تو قوت و اہمہ اس کے قیال کرنے سے گریز کرنے لگتی ہے پس جس طرح مجاز سمجھا جاسکتا ہے کہ فوق عالم کسی خدا یا ملائکہ کے فرض کرنے سے و اہمہ کی تکذیب کی جائے ہیں وہیں کہ یہ تو بعد از فن ہی ہوگا جس کو خدا کہہ جائے گا جس کو فی نفسہ کوئی "نہو" نہیں اور بعد میں جسم کا تاج ہوتا ہے جس کے اقطار میں تباہی مکا فی پانی جائے کیونکہ جسم فن ہی ہوگا تو اس کا تاج بعد بھی فنا ہی ہوگا تو یہ ثابت ہو جائے گا کہ خدا و ملائکہ کوئی مفہوم و رائے لہ نہیں اور یہ بات باوجود قوت و اہمہ کی اس کے اذعان پر آوازی کے سقم ہوگی، اسی طرح یہ بھی کہنا چاہئے کہ جس طرح بعد مکا فی تاج جسم ہوتا ہے بعد مکا فی تاج حرکت ہوتا ہے جو امتداد حرکت کا نہ ہوتا جیسا کہ بعد مکا فی تاج حرکت ہوتا ہے اور جب اقطار جسم کی فنا عیت برافہم کردہ دلیل سے منسحب

ماوراء بعد مکانی کا اثبات ممنوع ہو گیا، اسی طرح حرکت کے دونوں کناروں کی نسبت پر کوئی دلیل قائم کی جائے تو وہ اس کے ماوراء بعد زمانی کے فرض کرنے سے مانع ہوگی، چنانچہ قوت و اہمہ کتنی ہی اس کے وجود کے تصور سے پیٹی رہے۔ کیونکہ بعد زمانی جس کی نسبت سے کر قبل و بعد کے الفاظ کی تعلیم کی جاتی ہے، اور بعد مکانی جس کے ساتھ نسبت سے کر مافوق و ماتحت کے الفاظ کی تعلیم کی جاتی ہے، کے درمیان کوئی فرق نہیں، اگر مافوق کے اوپر کسی مافوق کہا ہونا جائز رکھا جائے تو ماتحت سے پیشتر کسی قبل کے بارے میں تحقیق کیا جانی صرف خیالی اور وہی چیز ہوگی، اور یہ مسئلہ زیر بحث کی لازمی صورت ہے، قابل غور و قابل اتفاق اور رائے عالم کسی خدا یا ملائکہ کے وجود کے قابل نہیں۔

اگر کہا جائے کہ یہ موازنہ ٹھیک ہے، کیونکہ عالم کو نہ فوق ہے نہ تحت اس لیے کہ وہ کروبی ہے، اور کرد کو فوق و تحت نہیں، بلکہ ایسا ہوتا ہے کہ جس جہت کو تم فوق کہانا دیتے ہو، بدل وجہ کہ وہ تحت رہے سر پر ہے اس کے مقابل یعنی تمہارے سر کے نیچے کی جہت تحت ہوگی، تو یہ ناممکناری طرف نسبت دینے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ پھر جو جہت کہ تمہاری طرف نسبت کرتے ہو، تحت ہے وہی تمہارے غیر کی طرف نسبت دیتے ہو، فوق ہے، تم اس کو کرہ ارض کی جانب آخر میں فرض کر دو گے، اور وہ تمہارے محذی، اس طرح کھڑا ہوگا کہ تمہارے قدم کے تلوؤں سے اس کے قدم کے تلوے مقابل ہوں گے۔ بلکہ وہ اجزائے آسمانی جس کو تم دن میں اپنا فوق خیال کرتے ہو، وہ بعینہ رات کے وقت تحت الارض میں، اور جو چیز کہ تحت الارض ہے، دور کے ساتھ فوق الارض کی طرف عود کرتی ہے، لیکن زمانے کے لحاظ سے جو سر کہ وجود عالم سے اول سمجھا جاتا ہے، تصور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ تقابلی نتیجے کے طور پر آخر ہو جائے، جیسا کہ ہم ایک لکڑی فرض کریں، جس کا ایک سر آٹا اور دوسرا سر باریک ہو تو ہم اس جہت کو جو باریک کی جانب ہے اس کی انتہا تک اصطلاح فوق کہیں گے، اور جو تال، بل کی جانب ہے اس کو تحت کہیں گے، اس سے

اجزائے عالم میں اختلاف ذاتی ظاہر نہیں ہوتا، بلکہ یہ تو مختلف نام ہیں جن کے قیام کی مثال مذکورہ لکڑی کی ہیئت ہے کہ اگر وضع ہیئت کو عکس کیا جائے تو نام بھی عکس ہو جائے گا، اور عالم تو اس طرح تبدیل نہیں ہوتا، فوق و تحت تو ایک نسبت ہے متحرکی طرف جس میں اجزائے عالم اور اس کی سطح مختلف نہیں ہوتیں، لیکن عدم جو وجود عالم پر منقہم ہوتا ہے، یا اس کی انتہائے اولین جو اس کے لیے ذاتی ہے تصور نہیں ہو سکتا کہ وہ بھی تبدیل ہو کر انتہائے آخرین کے سرے پر بدل جائے، اور نہ وہ عدم جو فنا کے عالم کے بعد واقع ہو سکتا ہے، یہ تصور ہو سکتا ہے کہ پھر ارتقا سے سابق ہو جائے، پس انتہائے عالم کے وہ دونوں کنارے جن میں کو ایک، اول اور دوسرا آخر سے ذاتی اور ثابت کنارے ہیں، ان کی غنائتوں کی تبدیلی سے ان کی تبدیلی کا تصور نہیں کیا جاسکتا، بخلاف فوق و تحت کے کہ ان میں ابتدا کا تصور ہو سکتا ہے، پس اس وقت ہم کو یہ کہنا جائز ہے کہ عالم کے لیے فوق و تحت نہیں ہے مگر یہ کہنا درست نہیں ہے کہ وجود عالم کے واقعہ کے لیے قبل و بعد نہیں ہے، پس جب قبل و بعد ثابت ہو جائے تو زمان کے لیے سوائے اس معنی کے جس سے قبل و بعد کی تعبیر کی جاتی ہے اور کوئی معنی نہیں ہو سکتا۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ ہم لفظ فوق و تحت ہی کو معین کرنا کوئی ضروری نہیں سمجھتے بلکہ ہم لفظ داخل و خارج استعمال کریں گے اس طرح ہم کہیں گے کہ عالم کے لیے اول و خارج ہے، پھر ہم پوچھیں گے کہ کیا خارج عالم غناء یا ملائی قسم سے کچھ ہے تو اس کا جواب ملے گا کہ، وراوی عالم نہ غناء ہے نہ ملائی اگر ہم خارج عالم سے عالم کی سطح اعلیٰ مراد لیتے ہو تو اس کا خارج ہے، اس کے سوا کچھ اور مراد لیتے ہو تو خارج کچھ نہیں ہے اسی طرح جب ہم سے پوچھا جائے گا کہ یا وجود عالم کے لیے قبل ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ اس سے وجود عالم کی ہدایت یعنی اس کا ابتدائی سرا حرا د لیا جا رہا ہے، و اس کی بنیاد پر اس کے لیے قبل ہے، جیسا کہ عالم کے لیے خارج ہے، اس تاویل پر کہ وہ طرف نشیون اور منقہ سطحی ہے اور اگر تم مثال سے کوئی دوسری چیز مراد لیتے ہو، تو عالم

کے لیے قبل نہیں ہے، جیسا کہ خارج عالم سے سطح کے سوائے اور کوئی چیز مراد لی جائے تو کہا جائے گا کہ عالم کا کوئی خارج نہیں ہے، اگر تم کہو کہ ایسا مبداء وجود جس کا کوئی قبل نہ ہو سمجھ میں نہیں آتا تو کہا جائے گا کہ جسم کے وجود کی ایسی قنناہیت جس کا کوئی خارج نہ ہو سمجھ میں نہیں آتی، پھر اگر تم کہو کہ اس کا خارج اس کی وہ سطح ہے جو اس کی منقطع ہے نہ کہ کوئی دوسرا تو ہم کہیں گے کہ اس کا قبل، اس کے وجود کی وہ ابتدا ہے جو اس کا کنارہ ہے نہ کہ کوئی دوسرا۔

اب رہا یہ قول کہ خدائے تعالیٰ کا وجود تھا اور عالم اس کے ساتھ تھا تو صرف ہمارا یہ کہنا کسی دوسری شے کے اثبات کا موجب نہیں، البتہ وہ قول جس کو وہم کا عمل ثابت کرتا ہے یہ ہے کہ وہ مخصوص بہ زمان و مکان ہے۔ مخالف جو قدم جسم کا معتقد ہے، اس کے حدوث کی فرغیت کے لیے اپنے وہم کی اطاعت کرتا ہے، اسی طرح ہم جو حدوث جسم کے قائل ہیں، بسا اوقات اس کے قدم کی فرغیت کے لیے اپنے وہم کی بات مانتے ہیں۔ یہ تو جسم کے بارے میں ہوا، جب ہم زمان و وقت کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں، مخالف ایسے زمان کے حدوث کے انداز سے پرہیز کا کوئی قبل نہ ہو قادر نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ اعتقاد کی یہی کیفیت ہے کہ اس کے مخالف تصور کا وہم میں جگہ پالینا بالکل ممکن ہے، لیکن فلسفی کے اس عقیدے کے مخالف تصور کی وہم میں بھی گنجائش نہیں جس طرح کہ مکان کے بارے میں خیال نہیں، تو گویا جو شخص کہ جسم کی قنناہیت کا اعتقاد کرتا ہے اور جو نہیں کرتا، دونوں بھی ایسے جسم کا تصور کرنے سے عاجز ہیں جس کے ماوراء خدا ہونے والا، وہم اس کے ثبوت کرنے کے لیے آمادہ نہیں ہوتا، اگر کہا جائے کہ عقل مریخ پر پائے دیل جسم کی قنناہیت کے وجود سے مانع نہ ہو تو وہم کی جانب التفات نہیں کیا جاسکتا۔ تو اسی طرح عقل مریخ کسی ایسے آزاد وجود سے مانع نہیں ہو سکتی، گو کہ وہم اس کے تصور سے عاجز کیوں نہ ہو، کیونکہ وہم کسی ایسے جسم قنناہی کے تصور سے مانوس نہیں ہو سکتا جس کے بعد ہی دوسرا جسم نہ ہو چاہے وہ فضائے متخلخل ہو حیثیت غلارہ ایسے ہی وہم کسی ایسے حادثہ سے بھی مانوس نہیں ہو سکتا جس کے ماقبل کوئی نہ کوئی حالت نہ ہو، قبل حادثہ کی

عظیم الوقتی کے تصور سے اسے خواہ مخواہ رعب سامان رہی ہو بلات، اور یہی اصل باعث غلطی ہے اور اس کی مقادیر مت اسی قسم کے معارضہ سے ہو سکتی ہے۔

قدم زمان کے لزوم کے متعلق فلسفیوں کی دوسری وجہ

فلسفی کہتے ہیں کہ اس میں شک نہیں کہ ہمارے نزدیک خدا پیدا ہونے کا عالم سے پیشتر چاہے ایک سال پہلے ہو یا سو سال یا ہزار سال یا غیر متناہی مدت، یہ اندازے مقدار و کمیت تک اعتبار سے متفادات ہوتے ہیں (حقیقتی لحاظ پر قادر تھا، تو نہیں) وجود عالم کسی شے امتداد و مقدار کا (جس کا ایک حصہ دوسرے سے امد و انوال ہوا) اثبات ضروری ہے۔ لیکن اگر یہ کہتے ہو کہ افسوس! سال کا اطلاق ممکن نہیں سوائے کے حدوث فلان کے واقعہ اور اس کے دور کے، اس لیے ہم سال کا غلط چھوڑ دیتے ہیں، اور دوسرا غلط استعمال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ گرم ترخ کر لیں کہ ی لم کے ابتدائے وجود سے آسمان نے روشنی ایک ہزار دورے کئے ہیں تو کیا حق سب سے بڑا اس پر قادر تھا کہ اس سے پہلے اسی طرح ایک دوسری لم پیدا کرے جو ہمارے زمانے تک ایک ہزار ایک سو دوروں کے بعد پہنچ جائے اگر اس کا جواب یہ ہو کہ نہیں تو گویا قدیم عمر سے قدرت کی طرف متغیب ہوا ہے، یا عالم عدم مکان سے امکان کی طرف آیا ہے، اگر کہو کہ ہاں اور یہی جواب ضروری بھی ہے تو کیا فرض کیا جاسکتا ہے کہ وہ تیسرا عالم بھی پیدا کرے جو ہمارے زمانے تک ایک ہزار دو سو دوروں کے بعد پہنچ جائے؟ اس کا جواب ضرور اثبات میں دیا جائے گا تو ہم کہیں گے کہ یہ عالم جس کو ہمارے مفروضہ ترتیب کے اعتبار سے ہم تیسرا عالم کہتے ہیں، اگر وہی سب سے پہلے ہو تو کیا وہ اس کو دوسرے ی لم کے ساتھ پیدا کرنے پر قادر نہیں ہو سکتا تھا کہ ہم تک دو ہزار دو سو دوروں کے بعد پہنچ جائے، اور دوسرا ایک ہزار ایک سو دوروں کے بعد اور دونوں سرعت اور حرکت کی مسافت کے اعتبار سے مساوی رہیں؟ اگر تم کہو ہاں، تو یہ محال ہے کیونکہ دو حرکتوں کا جن میں سے ایک سر بیج ہو اور ایک تلی مساوی بیج پر پہنچنا محال ہے، پھر اگر تم کہو کہ تیسرا عالم جو ہم تک ایک ہزار دو سو دوروں کے

بعد پہنچتا ہے تو نہ ممکن ہے کہ اس دوسرے عالم کے ساتھ پیدا کیا جائے جو ہم تک ایک ہزار
ایک سو دویس کے بعد پہنچتا ہے۔ بلکہ یہ ضروری ہے کہ اس عالم کو اس عالم سے اس مقدار
زمانہ پہلے پیدا کیا جائے جس مقدار سے کہ عام ثانی عالم اول پر مقدم ہے اور اس کا نام ہم
اول اس لیے فرض کرتے ہیں کہ وہ ہمارے دہم سے زیادہ قریب ہے جب ہم اس موجود
وقت سے اس کی جانب صعود کرتے ہیں تو مقدار امکان اول مقدار امکان آخر سے
دو چند حاصل ہوگی، اور ایک امکان آخر بھی ضروری ہے جو ان دونوں کے متقابل و چند
پس یہ امکان مقدار کمیت کے ساتھ جس کا ایک حصہ دوسرے سے یہ مقدار معلوم
اطواں ہو اس کی حقیقت کچھ نہیں ہو سکتی سوائے "وقت" یا "زمان" کے اور یہ کمیت
مقدرہ ذات باری تعالیٰ کی صفت نہیں ہیں، اور نہ عدم عالم کی صفت ہیں، کیونکہ عدم
کوئی چیز نہیں جس میں مقدار یا مختلفہ کے وجود کا تصور ہو سکے اور کمیت صفت ہے جو ذات
کمیت کی طالب ہے تو یہ صفت حرکت کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی، اور کمیت میں وقت
یا زمانے کے سوا کچھ نہیں ہو سکتی و یہی قدر حرکت ہے، تو جب تمہارے پاس وجود عالم
سے پہلے کوئی شے ذو کمیت متضاد کا ہونا ضروری ہے تو ہمارے نزدیک وہی وقت
زمانہ ہے پس عالم کے پہلے تمہارے نزدیک زمانہ ثابت ہے۔

اس پر ہمارا اعتراض یہ ہے کہ یہ تمام دہم کی کارگزاری ہے، اور سہل طریقہ اس
کے دفعہ کا یہ ہے کہ زمان و مکان کا تعاقب کیا جائے پس ہم کہتے ہیں کہ کیا خدا کا قدرت
میں یہ نہ تھا کہ فلک اعلیٰ کو اس کے سما میں بقدر ایک گز کے بڑا پیدا کرتا، اگر تم کہتے
نہیں تھا تو یہ خدا کا عجز ہوا، اور اگر کہو کہ ہاں تھا تو دو گز، سو گز اسی طرح غیر متنتی اعدا
تک ہم یہ سوال کرتے جائیں گے، پھر ہم کہیں گے کہ اس میں ماورائے عالم ایسے بعد کا اثبات
ہوتا ہے جس کے لیے مقدار و کمیت حاصل ہو، کیونکہ اگر یا سو گز کی بڑائی ایسی وسعت
مکانیت کی مقتضی ہے جو وسعت اولیٰ سے بقدر کمیت مفروضہ بڑی ہو تو اس لحاظ
سے ماورائے عالم خالی یا مالا موجود ہے۔ کوئی بتائے کہ اس کا کیا جواب ہے؟ ایسا ہی
یہ سوال بھی ہے کہ کیا خدا اے تعالیٰ ایسے کرم عالم کے پیدا کرنے پر قادر نہ تھا جو موجودہ

کرہ سے بقدر ایک گز یا دو گز کے چھوٹا ہو، دونوں مفروضات و احتمالات میں فرق نہیں ہے،
 دونوں سے غلط یا وسعت مکانیت کے لزوم کا پہلو نکلتا ہے۔ کیونکہ ملازم میں اگر دو گز کی
 نفی کی جائے تو یہ ایک گز نفی سے زیادہ ہوگا، اس طرح ملازم کا منفی رخ خلا کا ایسا ہی رخ ہوگا
 اور خلا تو کوئی چیز نہیں ہے۔ پھر سبکی مقدر کیسے پیدا ہوئی؟ ہمارا یہ جواب بھی محض
 وجود عالم سے قبل امکانات ذاتی کے احتمالات و سہمی کی بنا پر ہے، یہاں کہ تمہارا جواب بھی
 وجود عالم کے پرے امکانا مکانی کے احتمالات و سہمی کی بنا پر ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔
 پھر اگر کہا جائے کہ ہم یہ نہیں کہتے کہ جو چیز ممکن نہیں ہے وہ فرض کی جاسکتی ہے
 عالم کا موجودہ حسامت سے بڑا چھوٹا ہونا جب ممکن ہی نہیں تو مفروض بھی نہیں ہو سکتا۔
 مگر یہ عذر باطل ہے تین وجہ سے:

۱۔ یہ عقل کی محض ڈینگ ہے، کیونکہ عالم موجودہ وسعت سے بقدر ایک گز بڑا چھوٹا
 ہونا ایسی تو بات نہیں ہے جیسے کہ سہمی و سفیدی کا ایک نیکہ جمع ہو جانا یا وجود عدم کو
 ایک جگہ جمع کرنا، ناممکن البتہ یہ ہے کہ نفی و اثبات کو ملا جائے، اور اسی طرف سمار سے
 محالات کا مرجع ہے باقی تو ایک قسم کا تخم فاسد ہے۔

۲۔ اگر عالم کا موجودہ وسعت سے بڑا یا چھوٹا ہونا ممکن نہیں تو گویا اس کا وجود موجودہ
 وسعت کے ساتھ واجب ہوا، ممکن نہ ہوا، اور مسلم ہے کہ واجب علت سے مستغنی ہوتا،
 پھر تو یہ دہریوں کا مذہب ہوا جو کہتے ہیں کہ صالح عالم کوئی نہیں، اور کوئی سبب جو سبب
 اسباب ہو پایا نہیں جاتا، مگر یہ فسفیوں کا مذہب نہیں۔

۳۔ اس دعوے کے فاسد ہونے کا ایک یہ بھی وجہ ہے کہ مخالف اس دعوے کے منہور
 و متقابل دعوے کو بہ سہولت پیش کر سکتا ہے، مثلاً ہم کہیں گے کہ وجود عالم اپنے وجود سے
 پہلے ممکن نہ تھا، بلکہ وجود امکان کے ہم آہنگ و ہم وسعت ہے نہ کم ہے نہ زیادہ، اگر تم کہو کہ
 اس دعوے سے بھی قدیم کا عجز سے قدرت کی طرف اتعال ثابت ہو تب بھی تو ہمارا جواب
 یہ ہے کہ نہیں، کیونکہ وجود ممکن نہ تھا اس لیے مفروض بھی نہیں ہے اور غیر ممکن کے حصول کا
 اعتناع عجز پر دلالت نہیں کرتا، اگر تم کہو کہ جب وہ منتزع الحصول تھا تو پھر ممکن کیسے ہو سکتا ہے؟

تو ہم کہیں گے کہ ایک حال میں جو متغیر ہو اس کا دوسرے حال میں ممکن ہونا محال نہیں ہو سکتا، جیسا کہ کوئی چیز دو متضاد چیزوں میں سے کسی ایک کے ساتھ جمع کی جائے تو دوسرے کے ساتھ اس کا انصاف متغیر نہ ہوگا، اگر دونوں میں سے کسی کے ساتھ بھی جمع نہ کی جائے تو ممکن ہوگا۔ اگر تم کہو کہ: حالات مساوی ہیں، تو ہم کہیں گے کہ اقدار بھی مساوی ہیں، تو پھر کیوں ایک مقدار ممکن ہو، اور دوسری مقدار اس سے ناخن برابر کم یا زیادہ متغیر ہو؟ جب یہ ممکن ہے تو وہ بھی ممکن ہے۔

پس یہی طریقہ معاومت ہے۔

البتہ تحقیقی جواب یہ ہے کہ جن جن امکانات کے احتمالات بعضوں نے ذکر کئے وہ سب بے معنی ہیں، صرف قابل تسلیم امر یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ قیوم ہے اور قادر ہے اس کے لیے کوئی فعل ہمیشہ کے لیے محال نہیں، وہ جو چاہے کر سکتا ہے۔ اس ادعان میں زمانے کے امتداد کے ثبوت کی کوئی ضرورت نہیں ورنہ وہم کو وسوسہ کی ناقابل ختم پیچیدگیوں پیدا کرنے کا موقع مل جاتا ہے۔

اسم عشق بکند کار خود اسے دل خوش باش
کہ بہ تبیس و حیل دیو مسلمان نشود

قدم عالم پر فلاسفہ کی تیسری دلیل

فلسفی کہتے ہیں: وجود عالم کو اس کے 'موجود' ہونے کے پہلے 'ممکن' ہونا چاہیے، کیونکہ متغیر ہونے کے بعد پھر اس کا ممکن ہونا محال ہے۔ اور یہ امکان وہ ہے جس کا اوّل کچھ نہیں، یعنی وہ ہمیشہ سے ثابت و برقرار ہے، اور عالم کا وجود ہمیشہ ممکن رہا ہے، کیونکہ ان احوال میں سے کوئی حال ایسا نہ تھا کہ کہا جائے کہ عالم اس میں متغیر ہو جاتا ہے، پس جب امکان ہمیشہ رہ سکتا ہے تو ممکن رہنا تو فی الواقع امکان ہمیشہ رہ سکتا ہے، پس ہمارے قول کے (کہ اس کا وجود ممکن ہے) یہ معنی ہیں کہ اس کا وجود محال نہیں ہے، پس اگر اس کا وجود ہمیشہ ممکن ہے تو گویا اس کا وجود ہمیشہ محال نہیں ہے، کیوں کہ اگر اس کا

وجود ہمیشہ محال سمجھا جائے تو ہمارا یہ قول کہ اس کا وجود ہمیشہ ممکن ہے بالکل
ہو جائے گا، اور اگر ہمارا یہ قول کہ امر ان ہمیشہ ممکن ہے بالکل ہو جائے تو ہمارا قول
امکان کے لیے اول ہوتا ہے صحیح ہو جائے گا، اور اگر یہ صحیح ہو جائے کہ اس کے لیے
اول ہوتا ہے، تو وہ اس سے پہلے غیر ممکن ہوگا، اور اس حال کے اثبات کی طرف توجہ
ہوگا جب کہ یہ ممکن نہ تھا، اور نہ اللہ اس پر قادر تھا۔

ہمارا اعتراض اس دلیل پر یہ ہوگا کہ عالم ہمیشہ ممکن ممکن حادث ہے، تو ضرور ایسا
کوئی وقت ہوتا ہے کہ اس کے حادث ہونے کا تصور ہو سکے، اور اگر اس کو ہمیشہ موجود
فرض کیا جائے گا، تو پھر حادث نہیں ہوگا، اور موقوفہ وقت مکان پر واقع نہ ہوگا،
بلکہ اس کے خلاف یہ اور یہ اس قول کا مطن ہے کہ مکان کے بارے میں عالم کو موجود
جسم سے بڑا ہونا، یا فوق العالم کسی جسم کو پیدا ہونا ممکن ہے، اور اس طرح اس قول پر
دوسرے اتفاق ہوگا، کلمہ جہاں الیٰ الیٰ الباقیہ کیونکہ زیادتی کے امکان کے لیے انتہائیں
اور اس کے ساتھ لازمہ مطلق کو وجود بھی ہوگا جس کی غیر مناسبت ناممکن ہے، اور اسی
شرح الیٰ و توذیس کے کنارے کی انتہا ناممکن ہے، بلکہ جیسا کہ کہا جاتا ہے، ممکن جسم
مناہی نسخہ ہوتا ہے، لیکن اس کی مقادیر کے کبر و صغر کو متعین نہیں کیا جاسکتا،
اور اسی طرح ممکن حادث بھی ہوتا ہے اور مبادی وجود تقدم و تاخر میں متعین نہیں کئے
جاسکتے، چنانچہ اس کا اصل میں حادث ہونا متعین ہے کیونکہ وہ ممکن ہے نہ کہ غیر ممکن۔

چوتھی دلیل:

تفسیر کہتے ہیں کہ ہر حادث شے سے پہلے وہ ہوتا ہے جس میں حادث شے پائی
جاتی ہے اور چونکہ حادث مادہ سے مستغنی نہیں ہو سکتا، اس لیے مادہ حادث نہیں ہوتا،
البتہ حادث جو میں وہ محصور و اعراض اور کیفیات ہیں جو مادہ پر طاری ہوتی ہیں۔
تفصیل اس کا یہ ہے کہ ہر حادث واقعہ حادث سے قبل بین العقول سے خارج
نہیں ہو سکتا، وہ ممکن الوجود ہوگا، یا متمنع الوجود یا واجب الوجود، متمنع ہونا تو محال ہے،
کیونکہ متمنع بذاتہ کبھی موجود نہیں ہو سکتا، و بذاتہ واجب الوجود ہونا بھی محال ہے،

کیونکہ بذاتہ واجب کبھی معدوم نہیں ہو سکتا، پس لازم ہوا کہ بذاتہ ممکن الوجود ہو، لہذا ایک
 کے وجود سے قبل اس کے لیے امکان وجود حاصل ہوگا، اور امکان وجود ایک وصف اضافی
 ہے جس کا اپنی ذات سے اپنے لیے قوام نہیں ہو سکتا، تو لا محالہ اس کے لیے ایک مقام قرار دینا
 ہوگا جس کی طرف وہ مضاف ہو، اور یہ سوائے اس کے کہ کوئی اور محل نہیں ہو سکتا، اس
 لیے وہ سنی طرف مضاف ہوگا، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ یہ مادہ حرارت و برودت، یا سیاہی
 و سفیدی یا حرکت و سکون کو قبول کر سکتا ہے، یعنی اس میں ان کیفیتوں کو حدوث یا
 ان تغییرات کا طاری ہونا ممکن ہے، پس امکان مادہ کے لیے ایک وصف ہوگا، اور مادہ
 کے لیے مادہ تو نہیں ہو سکتا، اس لیے اس کا حادث نہ ہونا بھی ناممکن ہوگا، اگر حادث ہوگا
 تو پھر اس کو امکان وجود اس کے وجود پر ثابت ہوگا، اور امکان قیوم بنفسہ ہوگا، اور کسی
 طرف مضاف نہ ہوگا، یا وجود یکہ وہ وصف اضافی ہے، اور اس کا قیوم بنفسہ ہونا سمجھ میں
 نہیں آ سکتا، اور نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ امکان کے معنی اس کے مقدر ہونے اور قیوم کے
 اس پر قادر ہونے کے ہیں، کیونکہ ہم کسی چیز کو مقدر ہونا جلتے ہی نہیں، بجز اس کے ممکن
 ہونے کے پس ہم اس کو مقدر کہیں گے کیونکہ وہ ممکن ہے، اور جو ممکن نہیں اس کو مقدر بھی
 نہیں کہیں گے، پس ہمارے قول مقدر کے معنی ممکن ہی کے ہوں گے، یہ سہا، لہذا ایسا ہی
 ہے جیسے کہ ہم کہیں گے وہ چیز مقدر ہے کیونکہ وہ مقدر ہے، اور مقدر نہیں ہے کیونکہ وہ
 مقدر نہیں ہے، اس کو تعریف اسے بنفسہ کہا جائے گا، یعنی کسی چیز کی تعریف کسی چیز کے
 نام سے، اس سے یہ ثابت ہوا کہ اس کا ممکن ہونا ایک دو میرا قصیدہ ہے جو ظاہری طور پر
 سمجھ میں آ رہا ہے، اور اس سے ایک اور قصیدہ کی تعریف کی جاتی ہے، وہ یہ کہ اس کا ہونا مقدر
 ہے، یہ تو محال ہے کہ اس کو ممکن قرار دے کر عین قدیم کی طرف منسوب کیا جائے، کیونکہ علم
 معلوم کا متعلق ہوتا ہے لہذا امکان معلوم، علم کے سوائے عین اور حیر ہوگی، پھر وہ وصف
 اضافی بھی ہے اس لیے کوئی ایسی ذات ضروری ہے جس کی طرف اس کو مضاف کیا جائے
 اور وہ مادہ کے سوائے کچھ نہیں، اور ہر حادث کے لیے تو مادہ سبق ہوتا ہی ہے، لہذا
 مادہ اولیہ حادث قرار نہیں پائے گا۔

اعتراض اس پر اس طرح ہوتا ہے کہ جس مکان کا کہ تم نے ذکر کیا ہے وہ محض ایک عقلی فیصلے سے ماخوذ ہے۔ جن جن چیزوں کو وجود عقل نے فرض کیا ہے اور ان کے مقتدر ہونے کو متفق قرار نہیں دیا، اس کو ہم "ممكن" کا نام دیں گے اور اگر عقل نے کسی چیز کو متفق قرار دیا ہو تو ہم اس کو "محال" کہیں گے اور اگر اس کے عدم کا مقتدر ہونا فرض نہیں کیا ہے تو ہم اس کو "واجب" کہیں گے پس یہی وہ عقلی فیصلے (یا عقلی قضایا) میں جو یہی ایسے وجود کے محتاج نہیں جن کی صفات کی حیثیت سے وہ پائے جائیں اس دعوے کے اثبات میں تین دلائل پیش کی جاسکتی ہیں:

۱۔ اگرچہ ان کی ایسی شے موجود نہ ہو مگر مقتضی ہے جس کی طرف اس کو منہاف کیا جائے اور کہا جائے کہ وہ اس کا امتناع ہے تو یہ کسی شے موجود کے امتناع کا بھی معقوسی ہوگا اور کہا جائے گا کہ وہ اس کا امتناع ہے لیکن متفق کے لیے بذاتہ کوئی وجود نہیں ہو سکتا اور نہ وہ پر کوئی محال طاری ہو سکتا ہے کہ امتناع کو مادہ کی طرف منہاف کیا جائے۔

۲۔ کسی سیبی و سفیدی کے بارے میں عقل ان کے وجود سے پہلے ان کے ممکن ہونے کا فیصلہ کرتی ہے اگر یہ امکان کسی ایسے جسم کی طرف منسوب کیا جائے جس پر یہ (سیب و سفیدی) طاری ہوتی ہیں اس طرح کہہ جاسکے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس جسم کے لیے یہی سفیدی ممکن ہے تو اس وقت سفیدی فی نفسه ممکن نہ ہوگی اور نہ اس کے لیے امکانات کی کوئی تعریف ہوگی البتہ ممکن جو ہوگا وہ جسم ہوگا اور امکان اس کی طرف منسوب ہوگا پس ہم کہیں گے کہ نفس سیاہی کا ذاتہ کوئی حکم نہیں ہے کہ وہ ممکن ہے یا واجب ہے یا متفق ہے البتہ صرف یہی کہا جائے گا کہ وہ ممکن ہے پس عقلی فیصلے کی بنا پر مکان ثابت ہوگا، جو کسی ذات موجود کے قرار دینے، مخدوم نہیں جس کی طرف اس کو منسوب کیا جاسکے۔

۳۔ روحانی فی نفسہ کے نزدیک جو اہر قائم بنقشبہ ہیں جو نہ جسم ہیں اور نہ مادہ اور نہ ذات میں منطبق ہو سکتی ہیں۔ وہ عمارت ہیں (جیسا کہ ابن سینا اور دوسرے محققین کا مذہب ہے) اور قبل حدوث ممکن الوجود ہوتی ہیں ان کے لیے ذات ہوتی ہے نہ مادہ اور نہ مکان ان کا وصف اضافی ہے اس کو قدرت و درینہ عمل کی طرف منسوب نہیں کیا جاتا

پھر کس طرف منسوب کیا جائے گا؟ اس مشکل پر حل انہیں کے ذمہ ٹھہرتا ہے۔

اور اگر کہا جائے کہ عقلی فیصلے کی طرف امکان کو منسوب کرنا محال ہے، کیونکہ اس بارے میں عقلی فیصلے کے معنی سوائے علم امکان کے کچھ نہیں ہیں تو امکان معلوم قرار پائے گا اور وہ علم کے سوائے کچھ اور ہے (یعنی اس کا غیر ہے) اور علم اس کا احاطہ کرتا ہے، اور اسی کی پیروی کرتا اور اس سے مشتق ہوتا ہے، اور اگر علم کا عدم فرض کیا جائے تو معلوم معدوم نہیں ہوگا، اور جب معلوم کی نفی فرض کی جائے تو علم کی نفی لازم ہوگی، پس علم اور معدوم دو چیزیں نہیں، ایک کو تالیف سمجھا جائے گا اور دوسرے کو تبذیر، اور اگر ہم فرض کریں کہ امکان کے اندازے سے عقلاً چشم پوشی کر جاتے ہیں تو بھی ہم کہیں گے کہ امکان کی نفی نہیں کی جاسکتی بلکہ ممکنات فی نفسہ ممکنات ہیں، چنانچہ عقل اس کے اندازے سے تعارض کر جائے۔ اگر عقول اور عقلا سب کے سب معدوم بھی ہو جائیں تو بھی امکان پر حال باقی رہے گا۔

لیکن تین امور میں کوئی اُحْتِاج نہیں ہو سکتی: (۱) امتناع بھی ایک وصف اضافی ہے جو موجود مضاف الیه کا مقتضی ہے، اور متمنع کے معنی اجتماع ضدین کے ہیں، جیسے کوئی سفیدی کا محل ہو تو وہاں سیاہی کا اجتماع متمنع ہوگا، کوئی موضوع مذوری ہے جس کی طرف اشارہ کیا جائے اور اس کو صفت کے ساتھ موسوف کیا جائے، لہذا امتناع وقت کہا جائے گا کہ اس کا ضد اس سے متمنع ہے، لہذا امتناع ایک وصف اضافی ہو جس کا قیام کسی موضوع کے ساتھ ہوگا جس کی طرف وہ مضاف ہو رہا ہے، رہ گیا وجوب تو وہ بدشیدہ نہیں، وہ موجود واجب کی طرف مضاف ہوتا ہے۔

(۲) فی نفسہ سیاہی کا ممکن ہونا بھی غلط ہے، کیونکہ اگر اس سے مجرور سیاہی مطلب لیا جائے بغیر محل قابل علوان کے تو وہ متمنع ہوگی نہ کہ ممکن، اور اس وقت ممکن ہوگی جبکہ جسم میں ہیئت مقدر سمجھی جائے، پس جسم ہی تبدیل ہیئت کیلئے متیار ہوتا ہے، اور تبدیل جسم ہی میں ممکن ہے، ورنہ سیاہی کی تو کوئی مجرور ذات نہیں ہو سکتی، جس کے لیے امکان کی توصیف کی جائے۔

(۳) بعض لوگوں کے نزدیک روح قدیم ہے، لیکن اس کا ابدان سے تعلق ممکن ہوتا ہے،

لیکن تمہارے اس قول کی بنا پر یہ تصدیق لازم نہیں، اور جو لوگ اس کے ثبوت کے قائل ہیں، تو ان میں سے بعض فریق تو یہ سمجھتے ہیں کہ وہ مادہ میں منطبع ہوتی ہے اور مزاج کے تابع ہوتی ہے (جیسا کہ جالینوس نے بعض مقامات میں اس کی توجیہات پیش کی ہیں) لہذا روح مادے میں ہوگی، اور اس کا امکان مادے کی جانب مضاف ہوگا، اور بعض لوگ اس کو عادت تو سمجھتے ہیں لیکن اس کو منطبع نہیں سمجھتے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ نفس بالحقہ کا مدبرہ مادہ ہونا ممکن ہے تو اس صورت میں حدوث پر سابق امکان مادہ کی طرف مضاف ہوگا۔ لہذا جسم میں غیر منطبع ہونے کے باوجود روح کا اس سے تعلق ہوگا، کیونکہ وہی اس کی مدبری ملہ ہے پس اس طریق سے امکان اس کی طرف منسوب ہوگا۔

اس کے متعلق ہمارا جواب یہ ہے کہ امکان اوجوب اور امتناع کو تضایات عقیبہ کی طرف منسوب کرنا تو صحیح ہے، البتہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ تقدیرات عقلی عقیبہ سے مراد ہے ان کا علم اور علم شے معلوم کا مقتضی ہوتا ہے، اس لیے کہہ جائے گا کہ کوئی شے معلوم جیسے کسی چیز کا رنگ یا کسی چیز کا جاذب ہونا اور ایسے ہی دوسرے تضایات عقیبہ جو ان کے نزدیک عقلاً ثابت ہیں، وہ معلوم ہیں جنہیں نامعلوم نہیں کہا جاتا ہے، لیکن ان معیوتات کا عیان (یعنی جواب) میں وجود نہیں ہے، حتیٰ کہ فلاسفہ نے معرحت کی ہے کہ کلیات کا ذہنی وجود ہوتا ہے، اعیانی وجود نہیں ہوتا، البتہ جو چیزیں کہ عیان میں موجود ہیں، جو جزئیات تشبیہ ہیں جو غیر مغضول بطور محسوس ہوتی ہیں، ان ہی کلیات کے سبب عقل مادہ عقلیہ سے تشبیہ مجرد حاصل کرتی ہے، اس صورت میں "رنگ" کا تصور عقل میں پیدا ہو سیدی سے جھٹ کر ایک تشبیہ مجرد ہوگا، (حالانکہ وجودی طور پر رنگ کا تصور سونے سیاہی و سپیدی یا کسی اور رنگ کے تصور نہیں ہو سکتا، پس نیز تفصیل و تفصیل کے رنگ کا تصور جو ذہن میں قائم ہوتا ہے، اور جس کی بنا پر کہا جاتا ہے کہ اس کا وجود ذہنی ہے نہ کہ عینی، یہ اگر متفق نہیں ہے تو ہم نے جس چیز کو ذکر کیا ہے وہ بھی متفق نہیں ہوتا ہے۔

بدن "بہت" اگر عقدہ مدح ہو جائے یا وہ چشم پوشی کر لیں تو بھی امکان معدوم

نہیں ہوتا تو ہم پوچھتے ہیں کہ اگر ان کا عدم فرض کیا جائے تو کیا قضایا دلفیہ بھی ہو کہ اجتناب
 و انواع میں معدوم ہو سکتے ہیں، اگر وہ کہیں کہ ہاں (اور جواب یہی ہو سکتا ہے کیونکہ
 انواع و اجتناب قضایائے عقلی ہیں) تو امکان کے بارے میں بھی ہمارا یہی جواب ہو گا، دو لو
 باتوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اور اگر دعویٰ کریں کہ وہ علم خداوندی میں باقی رہتے ہیں
 تو امکان کے بارے میں بھی ہماری رائے یہی ہے، لہذا التزام ان پر وارد ہے اور ہمارا
 مقصود ان کے تناقض کلام کا محض اظہار ہے۔ رہا امتناع کے متعلق ان کا عذر کہ وہ
 ایسے مادے کی طرف مضاف ہے جو کسی شے کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور اس شے
 کی ضد متضغ ہے، تو یہ بتا دیا جانا ضروری ہے کہ تمام محال اشیاء اس قسم کی نہیں ہوتیں۔
 بے شک شریک باری کا وجود محال ہے اور وہاں کوئی ایسا مادہ تو نہیں جس کے طرف
 امتناع کو مضاف کیا جائے۔ اگر یہ خیال کریں کہ شریک کے محال ہونے کے معنی ہیں اللہ
 کی انفرادیت بذاتہ اور اس کے وجود کا واجب ہونا، اور انفرادیت مضاف الیہ ہے
 تو ہم کہیں گے کہ ان کے اصول کی بنا پر وہ واجب نہیں ہوتا، کیونکہ عالم اس کے ساتھ
 موجود ہے، تو وہ منفرد نہیں ہو سکتا، اگر وہ دعویٰ کریں کہ نظیر سے اس کی انفرادیت
 بذاتہ اور اس کے وجود کا واجب ہونا، اور انفرادیت مضاف الیہ ہے، تو ہم کہیں گے کہ
 ان کے اصول کی بنا پر وہ واجب نہیں ہوتا، کیونکہ عالم اس کے ساتھ موجود ہے، تو وہ
 منفرد نہیں ہو سکتا، اگر وہ دعویٰ کریں کہ نظیر سے اس کی انفرادیت واجب ہے، نقص
 واجب متضغ ہے، اور وہ امتناع ہے خدا کی طرف، تو ہم کہیں گے کہ اللہ تعالیٰ اس سے
 انفرادیت، نظیر سے انفرادیت کی طرح نہیں ہے، نظیر سے اس کی انفرادیت تو واجب ہے،
 مخلوقات ممکنہ سے اس کی انفرادیت واجب نہیں ہے، اس حیلے سے ہم اس کی طرف امکان کی
 امتناع کو بے تکلف لاتے ہیں، جیسا کہ تم امتناع کو اس کی ذات کی طرف منسوب کرنے میں
 امتناع الی الوجوب کی عبارت میں بے تکلف الٹ پلٹ کرتے ہو، اور وجوب کی تخریف سے اس
 کی طرف انفرادیت کی امتناع کرتے ہو۔

سیاہی و سفیدی کے بارے میں عذر کیا جاتا ہے کہ یہ نہ روح رکھتی ہیں نہ ذات منفرد

اگر اس کے یہ معنی لئے جائیں کہ وجود کے لحاظ سے ایسا ہے تو یہ صحیح ہے، اور اگر اس کے
 معنی یہ لیے جائیں کہ ذہن کے لحاظ سے بھی ایسا ہی ہے تو یہ صحیح نہیں کیونکہ ذہن مادی
 اور سفیدی دونوں کا ادراک کرتا ہے، اور دونوں کی ذات میں امکان کا حکم لگاتا ہے۔
 ارواح حادثہ کے بارے میں جو عذر کیا جاتا ہے وہ تو بالکل باطل ہے، کیوں کہ ان
 کے لیے ذات مفردہ اور امکان سابق علی حدوث ثابت ہے اور کوئی چیز ان میں ایسی
 نہیں جس کی طرف سے امکان کو مضاف کیا جائے۔ فلسفیوں کا یہ قول کہ مادے کے
 لیے ارواح کا مدبر ہونا ممکن ہے تو یہ مضائقہ بعیدہ میں اگر تم اس پر اکتفا کرو تو یہ کہنا
 بعید نہ ہوگا کہ "امکان حدوث کے معنی یہ ہیں کہ اس پر قادر کے لیے ان کو حدوث میں
 لانا ممکن ہے" اس میں کسی فاعل کی طرف امتناع ہوگی باوجودیکہ وہ اس میں منطبع نہیں
 ہے، جیسا کہ مختار سے نزدیک اس کی امتناعیت انفعال پذیر جسم کی طرف ہوتی ہے۔ باوجود
 وہ اس میں منطبع نہیں ہے پس اس صورت میں جبکہ دو متقدموں پر الطباع مستلزم ہیں
 ہے، تو فاعل کی طرف نسبت اور منفعل کی طرف نسبت میں کوئی فرق نہیں کیونکہ دونوں صورتوں
 میں الطباع تو ہوتا ہی ہے۔ اگر کہا جائے کہ تم نے اپنے اعتراضات میں اشکالات کا مقابلہ
 محض اشکالات ہی سے کیا ہے، و۔ ان اشکالات کا کوئی حل پیدا نہیں کیا۔ یہ
 تو ہمارا جواب یہ ہے کہ اس معارضہ سے صرف آپ کے کلام کا فاسد ہونا ظاہر ہوتا،
 اور معارضہ اور مطالبہ ہی کی صورت میں ان اشکالات کی گریز نہیں کھل جاتی ہیں اور
 ہم نے اس کتاب میں فلاسفہ کے مذہب کی تنقیص کیے ہو اور کسی چیز کا اجتماع
 نہیں کیا ہے، مقصد یہ ہے کہ ان کے دلائل کا بطدان و بغیر ثابت ہو جائے کسی خاص
 مذہب کے اجمالی طور پر اثبات کی ہم نے یہاں کو شش نہیں کی ہے، چونکہ ہم کتاب
 کے مقصد سے ہٹ نہیں چلتے، اس لیے حدوث کو ثابت کرنے والی دلیلیں پیش کرنا
 کی ضرورت نہیں سمجھتے، ہمارے غرض فلاسفہ کے دعوئے معرفت قدیم کو باطل کر دینا ہے
 یہ کہ مذہب حق کا اثبات انہوں نے اس موضوع پر اس کتاب سے فارغ ہونے کے بعد ہم قسم
 اٹھا لیں گے، بشرطیکہ توفیق پروردگار ہواشاء اللہ تعالیٰ، اور اس کتاب کا نام ہم قواعد الحق
 رکھیں گے جس میں ہم اثباتی دلائل کا ویسے ہی اہتمام کریں گے، جیسا کہ ہم نے اس کتاب میں ہندو متی دلائل
 اہتمام کیا ہے۔

مسئلہ (۲)

ابدیتِ عالم اور زمان و حرکت کے بارے میں فلاسفے کے قول کا ابطال

جاننا چاہئے کہ یہ مسئلہ، مسئلہ اول کی فرع ہے، کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک عالم جیسا کہ ازلی ہے اور اس کے وجود کی ابتدا نہیں ہے، اسی طرح وہ ابدی بھی ہے جس کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ کافسار و فنا متصور نہیں ہو سکتا، بلکہ وہ اسی طرح ہمیشہ رہے گا۔

ان کی دو چار دلائل جن کا ہم نے زلیت کے بارے میں ذکر کیا ہے، ابدیت کے بارے میں بھی صادق آتی ہیں اور اعتراضات بھی ان پر اسی قسم کے وارد ہوتے ہیں ان میں کوئی فرق نہیں۔

فلسفی کہتے ہیں کہ عالم معلول ہے، اور اس کی علت ازلیتِ ابدیت ہے، اور معلول تو علت کے ساتھ ساتھ ہی رہتا ہے، جب علت متغیر ہوگی تو معلول بھی متغیر نہ ہوگا، اور اسی پر اعتناء حدوث کی دلیل قائم کرتے ہیں اور یہی دلیل انقطاع میں بھی بعینہ صادق آتی ہے، اور یہ ان کا پہلا مسلک ہے۔

ان کا دوسرا مسلک یہ ہے کہ عالم جب معدوم ہو جائے تو اس کا عدم وجود کے بعد ہوگا تو اس کے لیے ”بعد“ ہوگا جس میں زمانہ ثابت ہوتا ہے۔

ان کا تیسرا مسلک یہ ہے کہ وجود امکان منقطع نہیں ہوتا، اب یہی وجود ممکن کے لیے روا ہے کہ وہ توفیق مکان پر باقی رہے، مگر یہ دلیل مضبوط نہیں کیونکہ ہم اس کا ازلی ہونا تو محال سمجھتے ہیں مگر ابدی ہونا محال نہیں سمجھتے (اگر خدا اسے قائم کرے) بلکہ باقی رہنا چاہیے، کیونکہ حادث کے لیے ضروری نہیں ہے کہ اس کا طرف آخر ہو، ضرورت فعل تو یہ ہے کہ وہ حادث ہو، اور اس کے لیے طرفِ اول ہو، یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کے لیے آخر بھی ہو۔ البتہ ابو الہذیل الخلاف کا یہ قول ہے کہ جیسا کہ عالم کے لیے ماضی میں دوراتِ نامتناہی

کا ہونا محال ہے، اسی طرح مستقبل میں بھی محال ہے، مگر یہ قول فاسد ہے، اس وجہ سے کہ
 مستقبل وجود میں کبھی داخل نہیں ہوتا نہ بحیثیت متلاحق (یعنی بعد میں آکر ملنے والا) نہ بحیثیت
 متصادق (یعنی سلسل چلنے والا) اور ماضی تو وجود میں تمام تر بطور متلاحق ہی داخل ہوتا ہے
 اگرچہ متصادق نہیں ہوتا، اور جیسا کہ غلام کیا بجا چکا ہے کہ ہم بقائے عالم کو ابدی طور پر عقول
 محل نہیں سمجھتے (بہتہ ہم اس کے بقا و فنا کو کسی کے عمل کی طرف منسوب سمجھتے ہیں اور یہ دونوں
 قسم اپنے وقوع میں شرعی حیثیت سے بھی ممکن سمجھی جاتی ہیں تو اس میں عقلی طور پر مزید بحث نہ
 تفتیش کی ضرورت نہیں ہے۔

رہ گیا ان کا چوتھا مسئلہ تو وہ محال ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب عالم معدوم ہو جائے
 تو اس کے وجود کا امکان تو باقی رہے گا کیونکہ امرکان محالیت میں منقلب نہیں ہوتا اور
 وہ وصف انصافی ہے، پس ہر حادثہ ان کے خیال میں، وہ سابقہ کہ محتاج ہے۔ اور ہر معدوم
 ہونے والا کسی ایسے، وہ کہ محتاج ہے جس سے وہ معدوم ہو سکے، اس لیے مواد، اور اصول
 معدوم نہیں ہو سکتے، صرف اس کی ضرورت و اعراض معدوم ہوتے ہیں، جواب اس کا بھی
 ہے جو پہلے گزرا، ہم نے اس مسئلے کو اس لیے الگ پیش کیا ہے کہ اس میں ان کی دو دلیلیں
 اور ہیں۔

دلیل اول:

اس دلیل کو جالینوس نے اختیار کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ (مثلاً) اگر سورج عدم کی حالت
 کرے تو اس کا خاتمہ مدت مدید میں ہوگا، رجمدی دلائل تو یہ ہیں کہ اس کے لیے ہزاروں
 سال درکار ہوں گے اور اس سے کم کسی طرح نہیں ہوں گے جب اتنی مدت دراز کے
 بغیر اس کا خاتمہ نہیں ہو سکتا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ فاسد بھی نہیں ہو سکتا۔
 اعتراض۔ اس پر بعض وجوہ سے ہوتا ہے (۱) اس دلیل کی شکل اس طرح تو نہ کی جا
 سکتی ہے کہ اگر سورج فاسد ہو جائے تو ضرور ہے کہ اس سے ذبول (Decay) لاحق ہو لیکن
 تاملی اس ہے اس لیے مقدم بھی محال ہے اور اس قیاس کا نام ان کے پاس ”شرعی متصل“
 ہے اور یہ غیر لازم نتیجہ ہے کیونکہ مقدم غیر صحیح ہے جس کی طرف شرط آخر مضاف نہیں ہو سکتی چاہے

وہ کہہ رہے ہیں کہ اگر اس کا فساد ذبولی ہے تو ذبولی لازم ہے، تو یہ تاں اس مقدم کے لیے ذکہ اگر سورج کا فساد ہو تو اس کا ذبول لازم ہے (لازم نہیں ہے، بجز اس کے کہ اس پر شرط کا اضافہ کیا جائے اور کہا جائے کہ "اگر وہ ذبولی طور پر فساد ہو تو اتنی طویل مدت میں اس کے لیے ذبول لازم ہے" یا یہ بیان کیا جائے کہ فساد کی کوئی صورت ہی نہیں ہے سوائے ذبول کے تاکہ مقدم کے ساتھ تالی کا لزوم ہو جائے اور ہم یہ تو تسلیم نہیں کرتے کہ کوئی شے بغیر ذبول کے فساد نہیں ہوتی، ہاں ذبول بھی فساد کے اسباب میں سے ایک سبب ضرور ہے۔ اگر کوئی چیز حالت کمال پر ہونے کے بعد نصف یا یک فساد ہو جائے تو تعجب نہیں ہوگا۔

(ب) اگر یہ تسلیم بھی کیا جائے کہ فساد بغیر ذبول کے نہیں ہو سکتا، تو یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ اس کو ذبول نہیں ہو سکتا، رصدگاہوں کی طرعوں پر توجہ کرنا تو ایک قسم کی محال پسندی ہے، کیونکہ اس ذریعے سے صرف اس کی مقدار تقریباً ہی کا علم ہو سکتا ہے، اور سورج تو وہ ہے جس کے متعلق بتلایا جاتا ہے کہ وہ زمین کی جسامت سے ایک سو ستر گنا زیادہ ہے، یا اس کے قریب قریب، اگر اس میں سے پہڑوں کی کچھ مقدار کا تقاضا فرض کیا جائے تو ہمارے حس کو اس کا اور اک نہیں ہو سکتا، ممکن ہے کہ وہ اس وقت حالت ذبول میں ہو، اور اس وقت تک بہت کچھ پہاڑ وغیرہ اس میں سے برباد ہو چکے ہوں اور جس کو اس کا اذراک نہیں ہو رہا ہو، کیونکہ علم مناظر کی مدد سے محض اتنی ہی ہوتی ہیں اور یہ بات ایسی ہے جیسی کہ کسی ماتی ہے کہ یا قوت و بعد، دو مکعب عنصر ہیں جو قابل فساد ہیں، مگر یا قوت کو سو سال بھی اگر کہیں رکھ دیا جائے تو اس میں نقصان نظر نہیں ہوگا، تو شاید اجزائے شمسی کے نقصان کی بھی رصدی تاریخ کی مدت میں وہی نسبت ہے جو اجزائے یا قوت کے ستو ساں میں نقصان کی ہے، اور یہ چیز جس پر ذکا نہیں ہوتی تو ثابت ہوا کہ یہ دلائل نہایت درجہ ذلیل ہیں۔

اس قسم کی اور کثیر دلائل ہم یہاں درج کر سکتے ہیں جن کو عقلا نے سنہ ذکر دیا ہے مگر ہم نے مثال کے طور پر ایک دلیل یہاں نقل کی ہے تاکہ ان دلائل کی وقعت کا اندازہ

ہو کہ ان کا تعلق کس قسم کی خرافات سے ہے، اور ہم نے کیوں انہیں ترک کیا ہے یہاں
ہم نے صرف ان چار دلیلوں پر اکتفا کیا ہے جن کے شبہات کے حل میں غور و نظر
کی احتیاج ہوتی ہے۔

دوسری دلیل:

عدمِ عالم کے محال ہونے کے متعلق انکی دلیل یہ ہے کہ عالم کے جوہر معدوم
نہیں ہو سکتے، کیونکہ معدوم کرنے والا سبب کوئی سمجھ میں نہیں آ سکتا، اور جو چیز
کہ معدوم نہیں ہو سکتی، اگر معدوم ہو جائے تو ضروری ہے کہ اس کے لیے کوئی سبب
ہو، اور یہ سبب تو ارادہ قدیم سے متعلق ہوگا، جو محال ہے، کیونکہ جب اولاً اس نے
اس کے عدم کا ارادہ نہیں کیا مگر بعد میں کیا تو گویا یہ تغیر ہوا، یا اس محالیت کی طرف
موسمی ہوگا کہ قدیم اور اس کا ارادہ تمام احوال میں ایک ہی صفت پر قائم ہے وہ
شے مقصود (یعنی عالم، عدم سے وجود کی طرف متغیر ہو، پھر وہ عدم کی طرف
اور جو کچھ ہم نے ارادہ قدیم سے حادث کے وجود میں آنے کی محالیت کے بارے میں
ذکر کیا ہے وہی عالم کے معدوم ہونے کے محال ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہاں
ایک دوسری شکل کا اعتراف ہوتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ شے مقصود الاحوال مرید ارادہ
کرنے والے کا فعل ہوگی، اور جو پہلے نہ عمل نہ تھا پھر فاعل ہو جائے گا، تو اس صورت
میں اگر وہ فی نفسہ متغیر نہیں ہوا تو ضروری ہوگا کہ اس کا فعل موجود ہو بعد اس کے کہ
موجود نہ تھا، کیونکہ اگر وہ جیسا کہ تھا ویسا باقی رہے تو اس کے لیے کوئی فعل بھی ثابت
نہیں ہوتا، اور اب جبکہ اسے کوئی فعل نہیں تو کوئی فعل اس سے صادر بھی نہیں ہوگا
اور عدم تو کوئی چیز نہیں ہے وہ فعل کیسے ہو سکتا ہے؟ پھر جب اس نے عالم کو معدوم
کر دیا، اور اس کے لیے کسی فعل کی تجدید کی جو پہلے نہ تھا تو یہ فعل کیا ہے؟ کیا وہ وجود عالم
ہی کا فعل ہے؟ یہ تو محال ہے، کیونکہ جب وجود کا سلسلہ منقطع ہو گیا، تو یہ وجود عالم کا
فعل نہیں ہو سکتا، اگر یہ عدم کا فعل ہے تو معلوم ہونا چاہیے کہ عدم تو کوئی چیز نہیں
اس کے لیے فعل ہو، کیونکہ کمترین درجہ فعل کا یہ ہے کہ وہ موجود ہو، اور عدم عالم تو کوئی

وجودی شے نہیں کہ کہا جائے کہ وہ فاعل کے فعل سے ہوا ہے، اور اس کو موجود نہ
 وجود بخشا ہے۔ اس شکل کے حل کے بارے میں متکلمین میں بھی چار فرق ہو گئے
 ہیں، اور ہر فرقہ خاص خاص طریقے پر مشکل پسند واقع ہوا ہے۔ چنانچہ
 متکلم کہتے ہیں کہ جو فعل اس سے صادر ہوا ہے وہ وجود رکھتا ہے
 اور یہ فنا کا فعل ہے، اس کو وہ پیدا کرتا ہے (اگر کسی محسوس میں نہیں) پس عالم اس
 سے دفعۃً معدوم ہو جاسکتا ہے۔ اور یہ فنا کے مخلوق خود بھی فنا ہو جاسکتی ہے
 اس طرح کہ اس کے لیے کسی دوسرے فنا کی ضرورت نہیں، ورنہ سلسلہ غیر فنا ہی جائے گا
 لیکن یہ حجت کبھی وجوہ سے قاسمہ مثلاً (۱) فنا کوئی شے معقول و موجود نہیں
 اس کے لیے عمل خلق فرض کیا جائے۔ پھر اگر شے موجود ہو تو اپنی ذات کو بغیر کسی معدوم
 کرنے والے کے کیسے فنا کر سکتی ہے؟ پھر کس چیز سے عالم معدوم ہوگا؟ اگر اس
 نے فنا کو فنا عالم ہی میں پیدا کیا ہے۔ اور اس میں عمل کر دیا ہے تو یہ محال ہے،
 کیونکہ حل ہونے والا محمول فیہ سے کلاقی ہوتا ہے، تو پھر دو چیزیں جمع ہو جاتی ہیں
 کو لحظہ واحد ہی کے لیے کیوں نہ ہو، گرد و نون کا اجتماع باثر رکھ جائے تو وہ دونوں
 ضد نہیں سمجھی جائیں گی اور عالم فنا نہ ہوگا، اور اگر فنا نہ عام میں پیدا کیا گیا ہے۔ اور
 نہ کسی دوسرے محل میں تو پھر اس کا وجود، وجود عالم کا ضد کیوں ہوگا؟ پھر اس
 مذہب میں دوسری خرابی یہ ہے کہ خدا نے تعالیٰ جو ابرہیہ لم میں سے بعض کو چھوڑا بعض
 کو معدوم کرنے پر قادر نہیں، بلکہ سوائے فنا کو حادث کر دینے کے کسی بات پر وہ قادر
 نہیں، لہذا تمام جو اہر عالم فنا ہو جائیں گے، کیونکہ جب وہ کسی خاص محل میں نہ ہوگا تو
 اس کی نسبت سب کی جانب ایک ہی پہنچ پر ہوگی۔

دو، رافرق کرامیہ کا ہے۔ جو کہتا ہے کہ خدا نے تعالیٰ کا محل بس معدوم کرنا ہے اور
 ”معدوم کرنا“ ایک شے وجودی ہے جس کو خدا نے تعالیٰ اپنی ذات میں پیدا کرتا ہے،
 تو یلم اس سے معدوم ہو جاتا ہے۔ ایسی ہی ایک شے وجودی ان کے پاس ”ابجاد“
 ہے جس کو خدا نے تعالیٰ اپنی ذات میں پیدا کرتا ہے، اور اس سے موجودات عالم ظہور

میں آتے ہیں، لیکن یہ اعتقاد "فاسد" ہے کیونکہ اس سے قدیم کا محل حوادث ہونا لازم آتا ہے، پھر یہ عقلی اصول سے بھی خارج ہے کیونکہ ایجاد سے تو عرف و وجود ہی سمجھ میں آتا ہے جو ارادہ اور قدرت قدر کی طرف منسوب ہوتا ہے، پس سوائے ارادہ و قدرت کے کسی دوسری چیز کا ثابت کرنا اور وجود مقدا کو عالم بتانا سمجھ میں آسکتا ہے نہ معدوم کرنے کا طریقہ ہی قابل فہم ہے۔

تبصرہ فرقتہ اشعریہ کا ہے۔ اشعریہ کا ایک گروہ کہتا ہے کہ اعراض بذاتہ فنا ہو جاتے ہیں ان کے بقا کا تو تصور بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ اس معنی کے لحاظ سے ان کے بقا کا تصور کیا جائے تو ان کے فنا کا تصور نہیں ہو سکتا۔ رہ گئے جو اہر تو وہ بذاتہ باقی نہیں رہ سکتے، لہذا اپنے وجود پر بقائے زاید کے اصول سے باقی رہ سکتے ہیں، پس جب عدائے بقا نے ان کے لیے بقا کو پیدا نہیں کیا تو جو اہر عدم بقا کی وجہ سے معدوم ہو سکتے ہیں، یہ عقیدہ بھی فاسد ہے، کیونکہ یہ محسوس واقعات کے خلاف ہے، اس سے یہ لازم آتا ہے کہ سیاہی یا سفیدی باقی نہیں رہ سکتی بلکہ ہر حالت میں متجدد وجود ہے اور عقل اس بات سے ایسا ہی انکار کرتی ہے جیسا کہ اس بات سے کہ "جسم ہر حالت میں متجدد وجود ہوتا ہے" حالانکہ عقل دہر پائے مشاہدہ تو یہی فیصلہ کر رہی ہے کہ انسان کے سر کے بال جو آج ہوتے ہیں وہی کل بھی ہوتے ہیں محض اس کے مثل نہیں ہوتے، اور یہی مشاہدہ بالوں کی سیاہی میں بھی کہتی ہے۔ پھر اس عقیدے میں ایک دوسری مشکل بھی ہے کہ باقی رہنے والا بقا سے باقی رہتا ہے تو پھر لازم ہے کہ عنفات خداوندی بھی بقا کی وجہ سے باقی رہیں، اور یہ بقا گویا باقی رکھنے والی چیز ہے جو پھر کسی دوسری بقا کی محتاج ہوگی اور یہ سلسلہ لامتناہی ہو جائے گا۔

چوتھا فرقہ۔ اشعریوں کا دوسرا گروہ ہے جو کہتا ہے کہ اعراض تو بذاتہ فنا ہو جاتے ہیں، رہے جو اہر تو وہ اس طرح فنا ہوتے ہیں کہ اس میں خدائے تعالیٰ نے حرکت پیدا کرتا ہے نہ سکون، نہ خاصیت جمع نہ تفریق، اس لیے جسم کو باقی رہنا محال ہو جاتا ہے، بذاتہ معدوم ہو جاتا ہے۔

گویا شعر یہ کہ یہ دونوں فرقے اس پر مائل ہیں کہ معدوم کرنا خود کوئی فعل نہیں ہے بلکہ فعل سے رُک جانا ہے، معدوم کا فعل ہونا ان کے قیاس سے باہر ہے۔

فلاسفہ کہتے ہیں کہ مذکورہ معمول جب باطل قرار پائیں گے تو فناء عالم کو جائز نہ رکھنے کے سوا اور کوئی صورت باقی نہ رہے گی، فلاسفہ کا یہ اصول، کہ "معدوم فناء عالم ثابت ہے" باوجود ان کے عالم کو حادث سمجھنے کے جیسا کہ وہ اصلاح کو بھی حادث مہنے کے باوجود ناممکن العدم سمجھتے ہیں، ان کے متذکرہ بانی اصول کے قریب قریب ہے۔

حاصل کلام یہ کہ ان کے پاس ہر قائم بالذات چیز جو کسی محل میں نہیں ہوتی، اس کا وجود کے بعد عدم متصور نہیں ہو سکتا، چاہے وہ قدیم ہو یا حادث، اگر ان سے کہا جائے کہ جب آگ پانی کے نیچے سلگائی جائے تو پانی کیسے معدوم ہو جاتا ہے؟ تو کہتے ہیں کہ نہیں، وہ بھاپ بن جاتا ہے، پھر پانی ہو جاتا ہے، پس جو مادہ کہ ہوا میں ہیوٹے باقیہ ہے وہ مادہ ہے جو پانی کی صورت کا محل ہے، یہ ہیوٹا ہی صورت مائیدہ کو اپنے سے الگ کر دیتا ہے اور صورت مائیدہ کو اختیار کر لیتا ہے، اور جب کبھی ہوا کو سردی لگتی ہے تو وہ کشیف ہو کر پانی میں تبدیل ہو جاتی ہے، یہ نہیں کہ مادے نے تجدید حاصل کیا، بلکہ مادہ سب عناصر میں مشترک ہوتا ہے، اس میں اس کی یہ صورتیں تبدیل ہوتی رہتی ہیں۔

ہمارا جواب :- یہ ہے کہ متکلمین کے جن فرقوں کا تم نے ذکر کیا ہے، ممکن تھا کہ ہم ان کا تفصیلاً ذکر کر کے بتلاتے کہ ان کا ابطال تمہارے اصول کی بنا پر قائم نہیں رہتا، کیونکہ تمہارے بنیادی اصول میں بہت سی چیزیں وہی ہیں جو ان کے ہاں ملتی ہیں، مگر ہم بحث کو طواں دینا نہیں چاہتے، اس لیے ان میں سے صرف ایک کا ذکر کریں گے۔ ہم پوچھتے ہیں کہ تم اس شخص کے قول کا کیوں انکار کرتے ہو جو کہتا ہے کہ "موجود کرنا" اور "معدوم کرنا" ارادہ قادر سے ہوتا ہے، جب حق سب سے نہ شے نے چاہا کوئی چیز وجود میں آگئی اور جب وہ چاہا معدوم ہو گئی، اس کے معنی یہ ہوں گے کہ خدا نے تعالیٰ بدو جہاں قادر ہے، اور ان سب افعال میں وہ خود متغیر نہیں ہوتا بلکہ فعل کو متغیر کرتا ہے۔ وہ متھارا قول کہ فاعل کے لیے ضروری ہے کہ اس سے کوئی فعل صادر ہو تو کوئی چیز اس سے

صادر ہوتی ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ اس سے صادر ہونے والی چیز وہ ہے جو متحد ہوتی ہے، اور وہ عدم ہے کیونکہ فعل سے قبل عدم نہ تھا، پھر عدم نے تجدد حاصل کیا، پھر وہی اس سے صادر ہوتا ہے۔ اگر تم کہو کہ عدم تو کوئی چیز نہیں پھر وہ صادر کیسے ہوا؟ تو ہم کہیں گے کہ یہ تو بتا دے کہ کوئی چیز نہ ہونے کے باوجود واقع کیسے ہوتی ہے؟ سمجھ لو کہ ہمارے نزدیک صدور کے معنی وقوع ہی کے ہیں، صرف یہ کہ اس کی نسبت قدرت کی طرف کی جاتی ہے، جب اس کا وقوع سمجھ میں آسکتا ہے تو اس کی نسبت قدرت کی طرف کیوں سمجھ میں نہیں آتی؟ اور متھارے اور اس شخص کے درمیان کیا فرق ہے جو اعراض و صورت پر عدم کے اعداد طاری ہونے کا انکار کرتا ہے، اور کہتا ہے کہ عدم تو کوئی چیز نہیں ہے پھر کیسے طاری ہو سکتا ہے؟ اور اس کو طریان و تجدد کا وصف کیسے دیا جاسکتا ہے؟ ہمارے نزدیک تو بیشک اعراض و صورت پر عدم کا طریان ہو سکتا ہے اور اس کا طریان کی صفت کے ساتھ موصوف ہونا غیر معقول نہیں ہے، اسی ہونا گویا واقع ہوتا ہے، الفاظ کے رد و بدل سے معنی میں کوئی فرق نہیں آتا، یہی نسبت اس واقع معقول کی قدرت قادر کی طرف تو وہ بھی اسی طرح معقول ہے۔

اگر کہا جائے کہ اس بات کا التزام اس مذہب کو دینا سکتا ہے جو کسی شے کے وجود کے بعد اس کے عدم کو جائز رکھتا ہے، اس لیے اس سے پوچھا جاسکتا ہے کہ اس پر کونسی چیز طاری ہوتی ہے؟ ہمارے پاس تو کوئی شے موجود ہو کہ پھر معدوم نہیں ہو سکتی، اعراض کے معدوم ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ان پر ان کا ضد طاری ہو جائے جو خود بھی موجود ہے، عدم خالص کا طاری ہونا نہیں جو کوئی چیز نہیں، پس جو چیز کہہ سکتے ہیں کہ اس کا وصف طریان کے ساتھ کیسے ہو سکتا ہے؟ ایسے ہم کہیں کہ بالوں پر سفیدی طاری ہوتی ہے تو یہاں طاری ہونے والی چیز سفیدی ہے جو موجود ہے ہم یہ تو نہیں کہتے کہ عدم یہی طاری ہوتا ہے۔

یہ قول فاسد ہے دو وجہ سے

۱۔ سوال ہوتا ہے کہ سفیدی کا طاری ہونا کیا عدم سیاہی پر متضمن ہے یا نہیں؟

اگر کہو کہ نہیں، تو گویا عقل کا بطلان کر رہے ہو، اگر کہو کہ ہاں، تو ہم پوچھتے ہیں کہ متضمن غیر متضمن ہے یا وہی ہے؟ اگر کہو کہ وہی ہے تو یہ متناقض بات ہوگی کیونکہ کوئی شے اپنے آپ کی متضمن نہیں ہوتی، اور اگر کہو کہ اس کے سوا ہے تو یہ غیر معقول ہے یا نہیں؟ اگر کہو کہ نہیں تو ہم پوچھتے ہیں کہ تم نے یہ کیسے جانا کہ وہی متضمن ہے؟ اور اس پر اس کے متضمن ہونے کا حکم لگانا ہی گویا اس کے معقول ہونے کا اعتراف ہے، اور اگر کہو کہ ہاں، تو یہ متضمن معقول ہو کہ عدم یہی ہے قدیم ہے یا حادث؟ اگر قدیم ہے، تو وہ وہی ہے، اور اگر کہو کہ حادث ہے، تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ حادث کے ساتھ موصوف، معقول کیسے نہیں ہوتا؟ اور اگر کہو کہ نہ قدیم ہے نہ حادث ہے، تو وہ محال ہے، کیونکہ عمر یا ن سفیدی سے پہلے کہا جائے کہ سیاہی معدوم ہے تو یہ غلط ہوگا اور اس کے بعد یہ کہا جائے کہ وہ معدوم ہے تو یہ درست ہوگا، کیونکہ وہ الٰہی طاری ہے، اور یہی طاری، معقول ہے تو جائز ہوگا کہ سے قدرت قادر کی طرف منسوب کیا جائے۔

(۲) فلاسفہ کے نزدیک بعض اعراض ایسے ہیں جو بغیر کسی ضد کے معدوم ہو جاتے ہیں، کیونکہ جو حرکت ان کے عدم کے لیے ہوتی ہے ان کی ضد کی حرکت نہیں، اور ان کے اور سکون کے۔ بین جو تقابل ہے وہ گویا کہ ملکہ اور عدم کا مقابلہ ہے، یعنی وجود و عدم کا مقابلہ، اور سکون کے معنی عدم حرکت کے ہیں، پس جب حرکت معدوم ہو جائے گی، تو سکون تو طاری نہیں ہوگا، جو اس کا ضد ہے اور وہ عدم محض ہے، ایسی ہی وہ صفات جواز قبیل، استیصال ہیں جیسے کہ آنکھ کی طبیعت جمیدہ میں محسوسات کی تصویروں کا چھپنا، بلکہ معقولات کی تصویروں کا ذہن بدر کہ میں چھپنا، کیوں کہ اس عمل کا مطلب یہ ہے کہ کسی وجود کا انقراض کیا جا رہا ہے، بغیر اس کی ضد کے زوال کے، اور وہ (یعنی تصویریں) جب معدوم ہو جائیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ان کا وجود زائل ہو گیا بغیر کسی ضد کے تعاقب کے، گویا ان کا زوال عبارت ہے عدم محض سے جو طاری ہو اسے۔ لہذا، عدم طاری کا وقوع سمجھ

میں آگیا یعنی محقوں ہو گیا، اور جس چیز کا بذاتہ واقع ہوتا سمجھ میں آ سکتا ہے دیکھا
 وہ کوئی چیز ہو) اس کا قدرتِ قادر کی طرف منسوب ہونا بھی سمجھ میں آ سکتا ہے۔
 پس یہ ظاہر ہو گیا کہ جب کبھی کسی حادثہ کا واقع ہونا ارادہ قدیم سے تصویر
 کیا جاسکتا ہے تو کسی واقع کے عدم یا وجود ہونے کی حالتوں کے درمیان کوئی فرق
 نہیں کیا جاسکتا۔ واللہ اعلم۔



مسئلہ (۳)

فلاسفہ کے اس قول کی تالیس کے بیان میں خدا تعالیٰ فاعل و
صانع عالم ہے، اور عالم اسی کے فعل و صنعت سے ظہور میں آیا ہے
ان کا بیان محض ظاہری قیمت لکھتا ہے حقیقی نہیں۔

دہریوں کو چھوڑ کر تمام فلاسفہ اس بات پر متفق ہیں کہ کائنات کے لیے صانع کا وجود
ہے، اور اللہ تعالیٰ ہی صانع عالم ہے اور اس کا قائل بھی ہے، اور کائنات اسی کی صنعت
و فعل سے ظہور پذیر ہوئی ہے۔ مگر ان کے اصول کی بنا پر یہ بیان ایک قسم کی تالیس ہے
کیونکہ ان کے اصول کے لحاظ سے تو عالم کا صانع ہونا ہی نہیں چاہیے، اور اس کی
تین وجوہ ہیں:

- ۱۔ ایک وجہ کا تعلق تو خود فاعل کی ماہیت سے ہے۔
 - ب۔ دوسری وجہ کا تعلق خود فعل کی ماہیت سے ہے۔
 - ج۔ ایک وجہ وہ ہے جو فعل و فاعل کی درمیانی نسبت سے تعلق رکھتی ہے۔
- (ا) جس وجہ کا تعلق فاعل کی ماہیت سے ہے وہ یہ ہے کہ صانع عالم کا صاحب ارادہ
و صاحب اختیار کل ہونا ضروری ہے، جو اپنی مشیت میں آزاد ہو، مگر ان کے پاس
اس کی ہستی ایسی نہیں ہے، اس کا کوئی ارادہ ہی نہیں، بلکہ ارادہ اس کی کوئی صفت
ہی نہیں ہے، جو کچھ بھی اس سے صادر ہوتا ہے، وہ لزومی اور اضطراری طور پر ہوتا ہے
پے دوسرے یہ کہ عالم قدیم ہے، حادث جو ہے وہ محض فعل ہے۔
- تیسرے یہ کہ خدا تعالیٰ ان کے نزدیک ہر اعتبار سے ایک ہے اور ایسے ایک
تصرف ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے، اور عالم تو مختلف چیزوں سے مرکب ہے، وہ

اس سے کیسے صادر ہو سکتا ہے؟ اب ہم آگے ان کی ان تینوں وجوہ پر روشنی ڈالیں گے۔ اور ساتھ ساتھ یہ بھی بتا دیں گے کہ ان کے دلائل کس قدر موافقہ آمیز ہیں۔

تردید و وجہ اول:

ہم کہتے ہیں کہ فاعل عبارت ان معنی میں ہے جس فعل ارادہ فعل کے ساتھ صادر ہوتا ہے، علیٰ ہذا اختیار اور شے مقصود کے علم کے ساتھ صادر ہوتا ہے، درہم پارے پاس تو عالم خدا تعالیٰ سے ایسے صادر ہوتا ہے جیسا کہ معلول علت سے، گویا صادر ہونا لازم و ضروری ہے اور اس کو دفع ہونا خدا تعالیٰ سے متصور نہیں ہو سکتا۔ عالم کا لزوم اس کی ذات سے ایسا ہی ہے، جیسا کہ کسی شخص کے سایہ کا لزوم اس کی ذات سے، یا نور کا لزوم سورج سے، اور تھارے کے اس کو کسی چیز کا فعل قرار نہیں دیا جاسکتا، اس کی مثال تو ایسی ہے جیسے کوئی کہے کہ روشنی چراغ کا فعل ہے اور سایہ شخص کا فعل ہے، تو اس میں جواز کا تکلف پایا جائے گا، اور یہ جواز محدود سے خارج سمجھا جائے گا، یا یہ کہا جائے گا کہ اس نے ان الفاظ کو بطریق استعارہ استعمال کیا ہے، جو مستعار لہ اور مستعار منہ کے درمیان ضعف واحد کی شریکت کے وقوع پر مبنی ہو رہا ہے اور وہ یہ کہ فاعل سبب ہے، جیسے چراغ روشنی کا سبب ہے اور سورج نور کا، لیکن فاعل کو فاعل و مانع محض سبب کی بنا پر نہیں کہا جاسکتا، بلکہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ علیٰ وجہ مخصوص سبب ہے، یعنی ارادہ و اختیار کی وجہ سے سبب ہے، جیسے کوئی کہے کہ دیوار قلع نہیں ہے، اور پتھر قلع نہیں ہے اور حماد جسم غیری انسانی فاعل نہیں ہے، فعل تو جاندار کا کام ہے، کوئی اس کا انکار نہیں کر سکتا، اور کوئی اس کو جوڑ نہیں کہہ سکتا، لیکن فلاسفہ کی رائے میں پتھر کا بھی ایک فعل ہے، اور وہ نقل و گرائی یا میل بجانب مرکز ہے۔ اسی طرح آگ کا بھی فعل ہے، اور وہ حرارت کا پیدا کرنا ہے۔ ان کا یہ یقین ہے کہ جو چیز خدا سے صادر ہوتی ہو وہ ان نام اشیا کے مشابہ ہے۔ لیکن یہ ایک فنون سی بات ہے۔

اگر کہا جائے کہ ہر وجود بذاتہ واجب الوجود نہیں ہوتا، بلکہ وہ موجود بغیر ہوتا ہے تو ہم اس چیز کا نام مفعول رکھتے ہیں۔ اور اس کے سبب کو فاعل کہتے ہیں۔ ہمیں اس کی فکر نہیں کہ سبب فاعل بالطبع ہے یا بالارادہ ہے، جیسا کہ تم اس کی فکر نہیں کرتے کہ فاعل یا وسیلہ ہے یا بغیر وسیلہ، بلکہ فعل ایک جنس ہے اور اس کی تقسیم دو نوع میں کی جاتی ہے۔ ایک وہ جو بوسیدہ واقع ہوتا ہے، دوسرا وہ جو بغیر وسیلہ واقع ہوتا ہے، نیز جنس ہونے ہی کے اعتبار سے اس کی تقسیم اور دو طرح ہو سکتی ہے، ایک وہ جو بالطبع واقع ہوتا ہے، دوسرا وہ جو بالاختیار واقع ہوتا ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ جب ہم ”کیا“ کہتے ہیں اور اس سے فعل بالطبع مراد لیتے ہیں تو یہ لفظ ہمارے عام لفظ ”کیا“ کا متناقض نہیں ہوتا، بلکہ نوع فعلیت ہی کا ایک بیان ہوتا ہے جیسا کہ ہم کہیں ”کیا“ اور اس سے بلا وسیلہ کرنے کا ارادہ کریں، تو یہ بوسیدہ کرنے کا متناقض نہیں ہوگا، بلکہ عام لفظ ”کیا“ کی ایک نوع، اور ایک بیان ہوگا، اور جب ہم کہتے ہیں ”کیا“ اور اس سے بالاختیار کرنا مراد لیتے ہیں تو یہ بیکر نہیں ہوگی جیسے ہم کہیں ”حیوان انسان“ (تو اس میں عام اور خاص مفہوم کی شرکت ہے) تناقض نہیں ہے اسی طرح، لفظ مذکور نوع فعلیت کا ایک بیان ہوگا، جیسے ہم کہیں کہ بوسیدہ ”کیا“۔ اگر ہمارا قول ”کیا“ ارادہ کا متضمن ہے اور ارادہ فعل کی ذاتیت سے تحقق رکھتا ہے، اس حیثیت سے کہ وہ فعل ہے، تو ہمارا قول ”کیا“ بالطبع متناقض ہوگا جیسا کہ ”کیا“ اور ”نہیں کیا“ تو ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ تسمیہ فاسد ہے، کیونکہ ہر مسبب کو ہر لہذا کے فاعل کہنا جائز ہو سکتا ہے نہ ہر مسبب مفعول ہو سکتا ہے، اگر ایسا ہو تو یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ جماد کے لیے فعل نہیں ہے اور فعل صرف حیوان کے لیے ہے، اور یہ بات تو مستحکم ہے کہ جماد کا بھی فعل ہوتا ہے، مگر صرف بطور استعارہ اس کو فاعل کہا جاتا ہے، جیسا کہ ”سبیل“ کو علی سبیل المجاز ”مرید“ کہا جاتا ہے۔ جیسے ہم کہتے ہیں ”پھر لڑھکتا ہے“ کیونکہ وہ مرکز کا ارادہ کرتا ہے، اور اس کا طالب ہوتا ہے، اور طلب و ارادہ حقیقت میں تصور نہیں کئے جاسکتے جب تک کہ شے مقصود و مطلوب کے علم کے ساتھ اس کا تصور نہ ہو۔ اور سوائے جائزہ کے اور کسی کے ساتھ ارادے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ رہا ہمارا قول کہ

لفظ ”کیا“ عام ہے اور وہ بالطبع اور بالارادہ دونوں حالتوں میں تقسیم ہوتا ہے تو یہ غیر مسلم ہے، جیسے کوئی کہے ”ارادہ کیا“ لفظ عام ہے اور وہ حالتوں میں تقسیم ہوتا ہے ایک وہ ہے جس میں کوئی شخص ارادہ کرتا ہے، شے مقصود کے علم کے ساتھ دوسری میں ارادہ تو کرتا ہے مگر شے مقصود کا علم نہیں، تو ایسا کہنا فاسد ہوگا، کیونکہ ارادہ ضرورتاً علم ہی کو متضمن ہوتا ہے، ایسا ہی فعل ضرورتاً ارادے ہی کو متضمن ہوتا ہے۔

ربا تمھارا قول کہ لفظ ”کیا“ بالطبع پہلی حالت کا نفیض نہیں ہے تو عرض ہے کہ ایسا نہیں، حقیقت میں وہ اس کا نفیض ہی ہے مگر اس کا نفیض ہونا سطحی نظر میں پایا نہیں جاتا اور طبع اس سے شدت کے ساتھ نفور نہیں کرتی، کیونکہ وہ مجازاً باقی رہتا ہے، اور جبکہ وہ ہر اعتبار سے مسبب ہوتا ہے اور قائل بھی مسبب ہے تو مجازاً اس کا نام فعل رکھا گیا ہے۔

اور جب یہ کہا جائے کہ ”بالاختیار کیا“ تو وہ تحقیقی تکرار کہلاتے گی، جیسا کہ کہیں ”ارادہ کیا“ اور وہ اپنی شے مقصود سے واقف ہے، البتہ اس کا تصور تب نہ ہوگا جبکہ کہا جائے صرف ”کیا“ مجازی طور سے، اور جب تحقیقی طور پر ”کیا“ کہا جائے تو نفس کو اس قول سے کہ ”بالاختیار کیا“ ہے نفور نہیں ہوتا، کیونکہ اس کے معنی تحقیقی طور پر کرنے کے ہوں گے، نہ کہ مجازی طور پر جیسا کہ کوئی کہے ”زبان سے بات کی“ یا ”آنکھ سے دیکھی“ تو مجازاً نہ ہوگا کہ اس کے معنی میں دل کی نظر یعنی شعوری نظر کو مجازی طور پر سمجھ جائے، ایسا ہی ہاتھ اور سر کی حرکت کے بارے میں گفتگو ہو، مثلاً کوئی کہے کہ ”اس نے اپنے سر سے کہا“ یعنی اشارہ کیا، تو یہی وجہ ہے کہ اگر کہا جائے کہ ”زبان سے کہا“ اور آنکھ سے دیکھ تو یہ برانہ ہوگا۔ اس کے معنی نفی احتمال مجاز کے ہوں گے اور یہ قدم کی خزش کا مقام ہے یہاں ان اعضاء کی دھوکا دہی سے ہوشیار رہنا چاہیے اگر یہ کہا جائے کہ قائل کو قائل کا نام رکھنا لغوی اعتبار سے ہے، اور نہ عقلی طور پر تو قائل ہوتا ہے کہ جو چیز کسی چیز کا سبب ہوتی وہ وہ طرف منتقل ہوتی ہے، ایسا تو وہ ارادی طور پر سبب ہوتی ہے

یا غیر ارادی طور پر، البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ فاعل کو فاعل کہنا دونوں قسموں میں
 حقیقی طور پر ہے یا نہیں؟ اس کے انکار کی کوئی صورت نہیں ہے، کیونکہ عرب کہتے ہیں
 النَّارُ تَحْرِقُ آگ جلاتی ہے وَالسَّيْفُ يَقْطَعُ تلوار کاٹتی ہے۔ وَالشَّجَرُ يَنْتَوِيذُ
 برف ٹھہراتا ہے وَالسَّمُونِيَا لِيَسْهَلُ سقمونیا اسہال لاتی ہے وَالْخَبْزُ يَشْبَعُ
 روٹی سیر کرتی ہے وَالْمَاءُ يَرْدِي پانی پیاس بجھاتا ہے۔ اسی طرح ہم کہتے ہیں
 "مارتا ہے" اس کے معنی یہ ہیں کہ مارنے کا فعل اس سے سرزد ہوتا ہے۔ ہمارا کہنا کہ
 جلاتا ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ جلانے کا کام کرتا ہے، ایسا ہی کہنا کہتا ہے یعنی کہنے
 کا کام کرتا ہے، اگر تم کہو کہ یہ سب مجازی ہے تو یہ ایک قسم کی بے سند بات ہوگی۔
 تو ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ سب بطریق مجاز ہے اور فعل حقیقی تو وہی ہوگا جسے جو بالارادہ
 ہو، اس کی دلیل یہ ہے کہ مثلاً ہم کوئی حادثہ عرض کریں جس کا حصول دو امر پر موقوف
 ہو، ایک ارادی دوسرا غیر ارادی، تو عقل فعل کو ارادے ہی کی طرف نسبت دے گی،
 اور لغوی طور پر بھی ایسا ہی سمجھا جائے گا جیسے کہا جائے کہ ایک انسان آگ میں ڈالا
 گیا اور وہ مر گیا تو ڈالنے والا قاتل ہوگا نہ کہ آگ۔ یہ کہنا جائے کہ فلاں شخص نے
 اس کو قتل کیا تو یہی بات صحیح ہوگی، اگر اسم فاعل کا اطلاق صاحب ارادہ اور بے ارادہ
 دونوں پر برابر سمجھا جائے اور ایک کو حقیقی طور پر، اور دوسرے کو بطور استعارہ یعنی
 مجازی طور پر) نہ سمجھا جائے، تو کیوں لغوی اور عرفی و عقل اعتبار سے قتل کو صرف
 صاحب ارادہ سے منسوب کیا جاتا ہے، حالانکہ آگ ہی عمل قتل کی علت قریبی ہے، اور
 آگ میں گرلے والے شخص کا فعل کچھ نہیں سوائے اس کے کہ مقتول اور آگ کو ایک
 جگہ جمع کر دے، مگر ایسا نہیں، بلکہ اس کو اور آگ کو ایک جگہ جمع کرنے کا فعل بالارادہ
 ہوتا ہے اور آگ کی تاثیر بلا ارادہ ہوگی، گو وہ بھی قاتل کہلائے، البتہ اس کا یہ قاتل
 کہلانا استعارہ کے طور پر ہوگا، لہذا اس سے ثابت ہوا کہ فاعل وہی ہوگا جس سے فعل
 ارادہ کے ساتھ صادر ہو، اسی طرح اگر کائنات کے فعل میں اللہ تعالیٰ صاحب ارادہ اور
 صاحب اختیار نہ سمجھا جائے تو وہ صرف مجازی طور پر صاحب اور فاعل سمجھا جائے گا۔

اگر کہا جائے کہ ہم خدا کے فاعل ہونے سے مراد لیتے ہیں کہ وہ اپنے
 سوا کے ہر موجود کے وجود کا سبب ہے، اور عالم کا تو ہم اسی سے ہے، اور وجود باری
 نہ ہو تو وجود عالم کا تصور بھی نہیں ہو سکتا، اگر باری تعالیٰ کا عدم فرض کیا جائے تو عالم
 کا عدم ثابت ہوگا، جیسا کہ اگر سورج کا عدم فرض کیا جائے تو نور کا عدم بھی ماننا ہوگا،
 اسی طرح ہم خدا کو فاعل سمجھتے ہیں، اگر مخالف انکار کرتا ہے کہ اس معنی میں فعل ثابت
 نہیں ہوتا تو اس کو دوسرا لفظ اختیار کرنا چاہئے۔

ہمارا جواب یہ ہوگا کہ ہماری غرض یہ بتانا ہے کہ اس معنی پر ہم فعل و صنعت کے
 لفظوں کا المذاق نہیں کر سکتے، فعل و صنعت کے معنی وہی ہیں جو حقیقی طور پر ارادے
 سے صادر ہونے کے ہوتے ہیں، اور ہم حقیقت میں فعل کے معنی کی نفی کر چکے ہیں، اور عمل
 اسلامی کے منطابق ہرے میں محض لفظ کا اظہار کر رہے ہیں، کسی مذہب کو بے معنی لفظ کے
 استعمال پر سراہا نہیں جاسکتا، اس کی صراحت کر دو کہ خدا کے تعالیٰ کا کوئی فعل نہیں
 ہوتا، تاکہ دین اسلام سے تمہارے معتقدات کا پردہ چاک ہو جائے۔ تبلیہ سے
 کام نہ لے کر کہتے ہو کہ خدا تعالیٰ مدح عالم ہے اور عالم اس کی صنعت ہے، تمہارے
 پاس تو صرف الفاظ کا ذخیرہ ہے، حقیقت کی نفی ہے، اور اس مسئلہ (یعنی اس فعل) سے
 مقصود تمہاری اس تبلیہ کی پردہ دہی ہے۔

دوسری وجہ

فلاسفہ کے اصول کی بنیاد پر عالم اللہ تعالیٰ کا فعل ثابت نہیں ہو سکتا، کیونکہ
 فعل کی شرائط ان کے ہاں متعدد ہیں، فعل عبارت ہے احداث کائنات سے اور کائنات
 تو ان کے پاس قدیم ہے، حادث نہیں، اور فعل کے معنی ہیں بذریعہ احداث شے کو عدم
 سے وجود میں لے آنا، اور اس کا قدیم میں تصدیق نہیں ہو سکتا، کیونکہ موجود کی ایجاد ممکن
 نہیں، اس وقت شرط فعل یہ ہوگی کہ عالم حادث ہو، مگر عالم تو ان کے پاس قدیم ہے۔
 پھر یہ کیسے خدا کا فعل ہوگا؟

اگر کہا جائے کہ حادث کے معنی میں موجود بعد عدم، تو ہم یہ بحث کرتے ہیں کہ فاعل نے

جب حادث کیا تو محدود میں آنے والا یعنی عالم اس سے ضرور متعلق تھا، اگر متعلق تھا تو وجود مجرد کی حیثیت سے تھا یا عدم مجرد کی حیثیت سے؟ یاد دونوں حیثیتوں سے؟ اور یہ کہنا تو باطل ہے کہ اس سے متعلق چیز عدم سابق ہے، کیونکہ فاعل کا اثر عدم پر نہیں ہو سکتا، اور عدم اس حیثیت سے کہ وہ عدم ہے کسی فاعل کا محتاج بھی نہیں ہو سکتا تو اب یہی کہا جائے گا کہ وہ بحیثیت موجود اس سے متعلق ہوتا ہے۔ اور اس سے صادر ہونے والی چیز وجود مجرد ہے، اور اس کی ذات وہ ہے جس کی طرف سوائے وجود کے کسی چیز کی نسبت نہیں دی جاسکتی، اگر وجود کو دائمی فرض کیا جائے تو نسبت کو بھی دائمی فرض کرنا ہوگا، اور اگر یہ نسبت دائمی سمجھی جائے تو منسوب الیہ تو زیادہ فاعل اور زیادہ دوام کی تاثیر رکھنے والا ہوگا، کیونکہ وہ فی الحال فاعل کے ذریعے عدم سے متعلق نہیں ہوتا ہے، باقی رہا یہ کہنا کہ اس حیثیت سے کہ وہ حادث ہے اس سے متعلق ہے، اور حادث ہونے کے معنی تو یہی ہیں کہ وہ عدم کے بعد وجود میں آیا ہے، حالانکہ عدم اس سے متعلق نہیں ہوا، اگر عدم کی سبقت وجود پر وصفی ملی جائے، اور یہ کہا جائے کہ اس سے متعلق مخصوص وجود ہے نہ کہ ہر وجود، اور وہ وجود مسبوق بالعدم ہے تو یہ کہا جائے گا کہ اس کا مسبوق بالعدم ہونا فاعل کے فعل کی وجہ سے نہیں ہے، یہ وجود تو وہ ہوگا جس کا محدود فاعل سے اسی وقت متصور ہوگا جبکہ عدم کو اس پر سابق مانا جائے اور عدم کی سبقت فاعل کے فعل کی چیز نہیں ہے، لہذا اس کا مسبوق بالعدم ہونا فاعل کا فعل ہو سکتا ہے نہ اس سے تعلق رکھتا ہے، پس اس کی شرط اس کے فعل ہونے پر ایسی شرط ہے جو فاعل کو اس میں غیر موثر بنا دیتی ہے۔

رہا تمہارا یہ قول کہ موجود کی ایجاد ممکن نہیں، تو اگر اس سے تمہاری مراد یہ ہے کہ عدم کے بعد وجود از سر نو دوبارہ نہیں ہو سکتا تو صحیح ہے، اور اگر یہ مراد ہے کہ وہ اپنے وجود ہونے کی حالت میں موجد کی وجہ سے موجود نہیں ہوتا تو یہ ہم یہ غلطی کہہ چکے ہیں کہ وہ اپنے وجود ہونے کی حالت میں موجود ہو سکتا ہے نہ کہ معدوم ہونے کی حالت میں، تو شے بھی اسی وقت موجود ہوگی جب کہ فاعل اس کا موجد ہو، اور بحالت عدم، فاعل اس کا

موجود تو نہیں ہو سکتا، اس کے وجود کی صورت ہی میں ہو سکتا ہے، اور ایجاد کا قریب قریب مطلب ہی یہ ہے کہ فاعل اس کو موجود کر رہا ہے اور مفعول موجود ہو رہا ہے کیونکہ وہ عبارت ہے نسبت موجود کی موجود کی طرف، اور یہ سب چیزیں وجود کے ساتھ ہی ہوں گی نہ کہ اس سے پہلے، لہذا ایجاد موجود ہی کے ساتھ ہوگی، اگر ایجاد سے مراد وہ نسبت ہے جس سے فاعل موجود ٹھہرتا ہے اور مفعول موجود۔ اس لیے ہمارا یہ فیصلہ ہے کہ عالم خدا کے کا ازلی اور ابدی فعل ہے، اور کوئی حالت ایسی نہیں جس کا خدا کے تعالیٰ فاعل نہ ہو، کیونکہ وجود فاعل سے ربط رکھتا ہے، اگر یہ ربط ہمیشہ رہتا ہے تو وجود بھی ہمیشہ رہے گا، اگر منقطع ہو جاتا ہے تو وجود بھی منقطع ہو جائے گا، ایسا نہیں جیسا کہ تم سمجھتے ہو کہ اگر باری کا عدم فرض کیا جائے تو عالم باقی رہتا ہے، کیونکہ تم گمان کرتے ہو کہ وہ ایک بانی کی طرح ہے، بنائے عمارت کے ساتھ، اور وہ بانی کو معدوم سمجھنا اور بنا کو باقی سمجھنا ہے، بنا کی بقا بانی کی وجہ ہی سے نہیں ہے بلکہ اس کی ترکیب میں یہ دستِ مہر دروگ رکھنے والی خشکی کی وجہ سے ہے اور اگر اس میں قوتِ مہر، جیسے پانی، نہ ہو تو شکلِ حادث کی بقا کا تصور باوجود اس کے لیے فعل فاعل کے نہیں ہو سکتا۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ فعل جو فعل سے متعلق ہوتا ہے وہ بحیثیت اس کے حدوث کے ہوتا ہے نہ کہ بحیثیت اس کے عدم سابق کے، اور نہ صرف موجود ہونے کی حیثیت کے، وہ فاعل سے اس کی اپنی دوسری حالت وجود میں متعلق نہیں ہوتا، یعنی جب کہ وہ ایک موجود تھا، بلکہ اس کی اپنی حالتِ حدوث میں اس سے متعلق ہوتا ہے، اس حیثیت سے کہ وہ نام ہے حدوث و خروج کا عدم سے وجود کی طرف، اگر اس سے معنی حدوث کی نفی کر دی جائے تو اس کا فعل ہونا امر معقول نہیں ہو سکتا۔

اور نہ فاعل کے ساتھ اس کا تعلق معقول ہو سکتا ہے، تمہارے قول کی بنا پر اس کا حادث ہونا تو اس کے مسبوق بالعدم ہونے کے معنی پر محمول کیا جائے گا، اور اس کا مسبوق بالعدم ہونا فاعل کو فعل یا مانع کی صفت نہیں ہو سکتا، لیکن وہ اپنے وجود کی تکوین کے لیے فعل فاعل ہی کی شرط کا تابع ہے، جیسا کہ

مستبعد بالعدم ہونا، اور جو وجود کہ مسبوق بالعدم نہ ہو بلکہ دائمی ہو تو وہ فاعل کے فعل ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا، اور ہر وہ چیز جو اپنے فعل ہونے پر بحیثیت فعل مشروط نہیں ضروری ہے کہ فاعل ہی کا فعل ہو، اور فاعل کی ذات، اس کا علم اور اس کا ارادہ اور اس کی قدرت اس کے فاعل ہونے کے لیے شرط نہیں، اور یہ فاعل کے اثر سے نہیں ہے، اور نہ فعل بغیر موجود کے سمجھ میں آسکتا ہے، لہذا فاعل کا وجود اس کے علم، اس کے ارادے اور اس کی قدرت کی طرح فاعل ہونے کے لیے بطور شرط ہوگا، خود یہ فاعل کی نسبت کا نتیجہ ہو یا نہ ہو۔

اگر کہا جائے کہ تم نے فعل کے فاعل کے ساتھ ہونے اور اس سے غیر متاثر ہونے کے جواز کا اعتراف تو کر لیا، اب یہ لازم آتا ہے کہ اگر فعل حادث ہوگا تو فاعل بھی حادث ہوگا، اور اگر وہ قدیم ہوگا تو فاعل بھی قدیم ہوگا، اگر تم نے فاعل کے فعل کو تاخر نہانے کے ساتھ مشروط کیا ہے تو یہ محال ہے، کیونکہ مثلاً کوئی پانی میں ہاتھ دلاتا ہے تو ساتھ ہی پانی کا ہلنا بھی ضروری ہے، پانی تو پہلے ہے گنا بہت بعد کیونکہ اگر اس کے بہت دیر بعد ملے تو ہاتھ کا کسی مقام پر ہونا سمجھ میں نہ آئے گا، اور اگرچہ ہے تو گویا اس پانی کا تعلق ہاتھ سے نہیں ہے، اس کا اس کے ساتھ ہی ہونا اس کا معلول ہے، اور فعل اسی کی وجہ سے ہے، اگر ہم فرض کریں کہ ہاتھ قدیم سے پانی میں مل رہا ہے تو پانی پانی نہ ہلنا بھی اس کے ساتھ ساتھ ہمیشہ سے ہے، باوجود اپنی ہمیشگی کے وہ اس کا معلول و مقول ہے، اس کی دوامیت کا غرض نہ محال نہیں ہو سکتا، عام کی ایسی ہی نسبت خدا کے تعالیٰ کے ساتھ ہے۔

تو چار جواب یہ ہے کہ ہم فعل کا فاعل کے ساتھ ہونا بھی انہیں سمجھتے، ہم فعل کو حادث سمجھتے ہیں جیسا کہ پانی کا ہلنا، یہ عدم سے حادث ہوا ہے تو جائز ہوگا کہ فعل ہو، چاہے ذات فاعل سے متاخر بعید ہو، قریب ہو، البتہ ہم محال جس بات کو سمجھتے ہیں وہ فعل کا قدیم ہونا ہے، کیونکہ جو چیز عدم سے حادث نہ ہوگی تو اس کا نام فعل رکھنا ایک مجازی بات ہوگی نہ کہ حقیقی، وہ کئی معلول اور علت کی

ساتھ داری، تو دونوں کا حادث ہونا بھی جائز ہو سکتا ہے اور دونوں کا قدیم ہونا بھی، مثلاً یہ کہا جاتا ہے کہ علم قدیم ذات قدیم سبحانہ تعالیٰ کی حیثیت اس کے عالم ہونے کے علت ہے، اس میں کوئی موقع اعتراض کا نہیں ہے، اعتراض اس چیز پر ہے جو فعل کہلا یا جاتا ہے، کیونکہ معلول علت کو فعل علت نہیں کہا جاسکتا مگر بھیڑا، ہاں جو چیز فعل کہلاتی ہے اس کی شرط یہ ہے کہ عدم سے حادث ہو، اگر کوئی جائز رکھنے والا قدیم دائم الوجود کو اس کے خیر کا فعل بتانا جائز رکھے تو یہ جواز یک قسم کا استعارہ ہوگا، اور مختار یہ قول کہ اگر ہم پانی کی حرکت کو انگلیوں کے ساتھ قدیم دائم فرض کریں تو پانی کی حرکت ... فعل کی تعریف سے خارج نہیں ہو سکتی، ایک قسم کا دھوکا ہے، کیونکہ انگلیوں کا تو کوئی ذاتی فعل نہیں ہے، البتہ فاعل جو ہے وہ انگلیوں والا ہے، جو صاحب ارادہ ہے اگر ہم اس کو قدیم فرض کریں تو انگلیوں کی حرکت تو اس کا فعل ہوگی، اس حیثیت سے کہ ہر جز، حرکت جو عدم سے حادث ہو اس اعتبار سے فعل ہوگا، یہی پانی کی حرکت، قدیم یہ نہیں کہتے کہ وہ اسی شخص کا فعل ہے جس نے اپنا ہاتھ پانی میں دیر یا بلند وہ اسے سب سے پہلے نہ کہا فعل ہے، اور کسی صورت پر بھی ہو فعل ہے، اس حیثیت سے کہ وہ حادث ہے، الا اس کے کہ وہ دائم الحادث ہے، وہ بھی فعل ہے، اس حیثیت سے کہ وہ حادث ہے۔

اگر کہا جائے کہ جب تم نے فاعل کی طرف فعل کے نسبت کا اس حیثیت سے کہ وہ اس کے ساتھ موجود رہتا ہے، اعتراض کر لیا، اور مان لیا کہ یہ ویسی ہی نسبت ہے جیسی کہ معلول کی علت کے ساتھ ہوتی ہے، اور تم علت کی نسبت میں تصور دوام کو بھی تسلیم کر چکے ہو، تو ہم کہتے ہیں کہ ہماری مراد علم کے فعل ہونے سے ہے، اس کا معلول دائم النسبہ ہونا خدا کے تعالیٰ کا، اگر تم اس کا فعل نام نہیں رکھتے ہو تو پھر کوئی دوسرا نام رکھ لو۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ اس فعل سے ہمارا مدعا یہی ثابت کرنا ہے کہ تم لوگ اسماء کے تحت سے بے تحقیق کہہ رہے ہو، اور حقیقت میں تمہارے پاس خدا کے تعالیٰ

فعل حقیقی نہیں ہے، اور نہ عالم اس کا فعل حقیقی ہے، اور اس اسم کا اطلاق مجازی طور پر کرتے ہوئے کہ حقیقی طور پر، اور یہ صاف ظاہر ہو چکا ہے۔

تیسری وجہ

اس بارے میں یہ ہے کہ فلاسفہ کے اصول کی بنا پر عالم خدا کے تعالیٰ کا فعل نہیں ہو سکتا، کیونکہ وہ فعل و فاعل کے درمیان ایک شرط مشترک بتلاتے ہیں وہ یہ ہے کہ "ایک سے ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے" اور مبدأ اول تو ہر صورت سے ایک ہے، اور کائنات مختلف چیزوں سے مرکب ہے، قاسم اصول کے اعتبار سے تصور نہیں کیا جاسکتا کہ عالم ان کے نزدیک خدا کا فعل ہے۔

اگر کہا جائے کہ: عالم سارے کا سارا خدا تعالیٰ سے بغیر واسطہ صدور نہیں پایا ہے، بلکہ اس سے جو صادر ہوا ہے وہ وجود واحد ہی ہے جو اول مخلوقات بھی ہے اور جسے "عقل مجرد" بھی کہا جاتا ہے، اور جو جوہر محروس ہے اور تمام بالذات ہے، غیر متمیز ہے، اپنی ذات کا علم رکھتا ہے اور اپنے مبادی کی پہچانتا ہے، شریعت کی زبان میں اسے فرشتہ کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے، پھر اس سے تیسری چیز صادر ہوتی ہے: تیسری سے چوتھی، اسی طرح توسط در توسط موجودات کی کثرت پیدا ہو جاتی ہے۔

فعل کے اس اختلاف و کثرت کی چند صورتیں ہوں گی:

(۱) یا تو یہ قوائے فاعلہ کے اختلاف کی وجہ سے ہوگا جیسے کہ ہمارے افعال جو قوت شہوانی کے تابع ہوتے ہیں قوت غصبی سے مختلف ہوتے ہیں۔

(۲) یا یہ اختلاف مواد کی وجہ سے ہوگا جیسا کہ دھوپ، آگ، پانی، ہوا، کپڑے کو سفید کر دیتی ہے، مگر انسان کے چہرے کو سیاہ کر دیتی ہے، اور بعض جواہر کو گلا دیتی ہے اور بعض کو جما کر سخت کر دیتی ہے۔

(۳) یا یہ اختلاف آلات کی وجہ سے ہوگا، جیسا کہ کوئی بڑھئی اگر پی کو آگ سے چیرتا ہے، بسولے سے چیلتا ہے، اور برما سے سوراخ بناتا ہے۔

(۴) یا یہ اختلاف کثرت وسائل کی وجہ سے ہوگا۔ اس طرح کہ وہ تو کام ایک ہی کرے مگر

اس فعل سے دوسرا فعل ظہور میں آئے، اس طرح افعال کی کثرت ہوتی جائے۔

اور ان تمام اقسام کا صرف مبدأ اول میں ہونا محال ہے کیونکہ اس کی ذات میں اختلاف نہیں ہے۔ نہ دہائی ہے، نہ کثرت ہے، جیسا کہ توحید کے دلائل میں آگے بیان ہوگا، اور نہ وہاں ہوا کا اختلاف ہے (اور یہ کلام مبدأ اول میں ہے جس کو مثلاً مادہ اولیٰ فرض کیا جائے) اور نہ وہاں اختلاف آلات ہے کیونکہ خدا نے تعالیٰ کے ساتھ اس کا ہم رتبہ کوئی وجود نہیں ہے (اور یہ کلام حدوث آلہ اولیٰ میں ہے) لہذا اس کے سواٹے جو کچھ عالم میں اللہ تعالیٰ سے صادر ہوتا ہے بطریق توسط ہی صادر ہوتا ہے، جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ: اس سے یہ لازم آتا ہے کہ عالم میں یک چیز کی مفردات سے کب نہیں ہو سکتی۔ بلکہ تمام موجودات اکائیاں یا مفردات ہی ہوتے ہیں، اور ہر اکائی دوسری اپنی، خود اکائی کے لیے معلول ہے اور اس کے ماتحت اکائی کی علت ہے، یہاں کہ سلسلہ اس معلول تک آٹھیرتا ہے جس کا پھر کوئی معلول نہیں، جیسا کہ اس کے برعکس صورت میں سلسلہ علت چھٹے گا، اور آخری علت بے علت ہوگی، حالانکہ ایسا نہیں ہے، جسم ان کے پاس مرکب ہوتا ہے دو چیزوں سے صورت اور حیوانی، ان دونوں کے اجتماع سے ایک چیز بنتی ہے، اور انسان مرکب ہے جسم اور روح سے، مگر ایک وجود دوسرے سے وابستہ نہیں ہے۔ بلکہ دونوں کا وجود ایک دوسری ہی علت سے وابستہ ہوتا ہے، اور آسمان بھی ان کے نزدیک ایسا ہی ہے، وہ ایک ذی روح جسم ہے جس کی شوح نہ تو جسم سے منقطع ہوئی ہے، اور نہ جسم روح سے، بلکہ دونوں بھی ایک دوسری ہی علت سے صادر ہوئے ہیں، پھر یہ مرکبات کیسے وجود میں آئے؟ آیا ایک ہی علت سے؟ پھر سوال ترکیب علت کی طرف پلٹتا ہے، یہاں تک کہ (برہنائے ضرورت عقلی) مرکب اور بسیط تک جا پہنچتا ہے۔ کیونکہ مبدأ اول تو بسیط ہے، اور مبدأ آخر میں ترکیب ہے، اس سے تو یہ تصور ہوتا ہے کہ مرکب اور بسیط کا اتفاق ہوا ہے جب یہ ثابت ہوئے تو پھر یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایک سے صرف ایک ہی صادر ہو سکتا ہے۔

اگر کہا جائے کہ: جب ہمارا مذہب صحیح لیا جائے تو اشکال رفع ہو جائیں گی، کیونکہ موجودات
کی تقسیم دو قسموں میں ہوتی ہے۔ وہ جو کسی محل میں مستقر رہتے ہیں جیسے: عرش، سکون
اور وہ جن کے لیے محل ضروری نہیں۔ آخر الذکر کی پھر دو قسمیں ہیں۔ وہ جو اپنے غیہ کے لیے
محل ہوتے ہیں جیسے اجسام وہ جن کے لیے کوئی محل نہیں اور موجودات جو جو ہر مقام پر ہوتے
کہلاتے ہیں، ان کی تقسیم بھی دو میں ہوتی ہے۔ وہ جو اجسام پر اثر کرتے ہیں، ان کو ہم
ارواح کہتے ہیں۔ وہ جو اجسام پر اثر نہیں کر سکتے بلکہ ارواح پر اثر کرتے ہیں، انہیں ہم
عقول مجرودہ کہتے ہیں۔

وہ موجودات جو کسی محل ہی میں مستقر رہ سکتے ہیں جیسے: عرش، تو وہ حادث
ہیں ان کے لیے حادث علتیں بھی ہیں جو ایک مبداء کی طرف منتہی ہوتی ہیں جو ایک
صورت سے حادث ہے، اور ایک صورت سے دائم، وہ ہے ”حرکت دوریہ“ اور اس
میں کوئی بحث نہیں ہے، البتہ بحث جس چیز میں ہے وہ ہے اصول قیامہ بالذات جن کے
لیے کوئی محل نہیں۔ اور وہ ہیں: اجسام، یہ سب میں منتہی ہیں۔ عقول مجرودہ یہ وہ
ہیں جن سے اجسام کا تعلق نہیں ہوتا نہ بحیثیت عقل نہ بحیثیت انطباع یہ سب میں اعلیٰ
ارواح، ان کا درمیانی مرتبہ ہے، انہی سے اجسام کو ایک نوع کا تعلق ہوتا ہے۔ وہ سب
تاثیر اور فعل کا تعلق، شرف کے لحاظ سے یہ قسم متوسط ہے کیونکہ یہ عقول سے متاثر ہوتی
ہیں۔ اور اجسام پر اثر کرتی ہیں۔

اجسام کی تعداد دس ہے: نو آسمان، دو زمین، دو دریا، دو بحر، دو ہوا، دو آتش
تھوڑا حاشیہ ہوتا ہے۔ اور یہ نو آسمان جہانوں میں ہیں ان کو جسم اور روح ہوتی ہیں
وجودی حیثیت سے ان کی حسب ذیل ترتیب ہے:

مبدأ اول سے اپنے وجود میں عقل اول نے فیض پیا، اور وہ موجودات ہمہ جہت
ہے، نہ تو جسم ہے اور نہ جسم میں منضوع ہوتی ہے، اپنی ذات کو جانتی ہے، اپنے مبداء کو بھی
جانتی ہے، اس کا نام ہم عقل اول رکھتے ہیں، اور نام رکھ لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے،
چاہے تو اسے فرشتہ کہہ لیا، عقل کہہ لیا، جو چاہے ہو کہو، اس کے وجود سے پھر تین چیزیں لازمی

طور پر چھوٹی ہیں: عقل، روح فلک، قصی، (یعنی نواں آسمان) اور جرم فلک اقصی۔
 پھر عقل ثانی سے عقل ثالث، اور روح فلک کو اکب و جرم فلک کو اکب چھوٹے ہیں،
 پھر عقل ثالث سے عقل رابع اور روح فلک زحل، و جرم فلک زحل، پھر عقل رابع
 سے عقل خامس، اور روح فلک مشتری اور جرم فلک مشتری، اسی طرح چلتے چلتے آخری
 عقل سے، معمولی عقل، اور روح فلک قمر اور جرم فلک قمر چھوٹے ہیں۔ آخری عقل
 کا نام ہے "عقل فعال"، اس سے فلک قمر کا حاشیہ چھوٹتا ہے، یہ حاشیہ ایک مادہ ہوتا
 ہے، جو عقل فعال اور طبائع فلک سے کون و فساد قبول کر سکتا ہے۔

اور مادے، حرکات کو اکب کی سبب مختلف قسم کے امتزاج حاصل کرتے رہتے ہیں
 اسی سے معدنیات و نباتات و حیوانات کا ظہور ہوتا ہے۔

یہ کوئی ضروری نہیں کہ عقل سے عقل الامنیٰ ہی طور پر چھوٹی چلی جائے، کیونکہ یہ
 عقول مختلف الانوع ہیں، جو چیز کہ ایک کے لیے ثابت ہو دوسرے کے لیے لازمی نہیں۔
 اس سے یہ بات نکلتی ہے کہ مبدا اول کے بعد عقول دنس ہیں، اور فلاک نوہ
 اور ان مبادی شریفہ کا مجموعہ (مبدا اول کے بعد) انیس ہوتا ہے۔ اور اس سے
 جو حاصل ہوتا ہے وہ یہ کہ عقول اول میں سے ہر عقل کے تحت تین چیزیں ہوتی ہیں،
 عقل، روح فلک، جرم فلک، تو ضروری ہے کہ اس کے مبدا میں لامحالہ تثلیث ہو، او
 محمول اول میں تو کثرت کا تصور نہیں ہو سکتا، سوائے ایک صورت کے، وہ یہ کہ وہ
 اپنے مبدا کو جانتا ہے، اور اپنی ذات کو بھی جانتا ہے، اور وہ باعتبار اپنی ذات کے
 ممکن الوجود ہے، کیونکہ اس کے وجود کا وجوب اس کے غیر کے ساتھ ہے نہ کہ اس کی اپنی
 ذات کے ساتھ، اور یہ تین مختلف حافی ہوتے، اور معنویات شراشہ میں سے اشرف
 جو ہیں ان کو ان معانی میں سے اشرف ہی کی جانب منسوب ہونا چاہئے، اس لیے اس
 سے عقل کا مبدا ہوتا ہے، اس حیثیت سے کہ وہ اپنے مبدا کو پہچانتی ہے، اور اس سے
 روح فلک صادر ہوتی ہے، اس حیثیت سے کہ وہ اپنی ذات کو پہچانتی ہے اور اسی سے
 جرم فلک صادر ہوتا ہے، اس حیثیت سے کہ وہ اپنی ذات میں ممکن الوجود ہے۔

یہاں لازم ملو پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ معلول اول میں پھر یہ تشلیث کیسے پیدا ہو
 حالانکہ اس کا مبدا تو ایک ہے ؟ تو ہم کہتے ہیں کہ مبدا اول سے ایک کے سوا کچھ صادر نہیں
 ہوا، یعنی وہ ذات عقل جو اپنے آپ کو پہچانتی ہے، اور مبدا اول کے لئے۔۔۔۔۔
 یہ ضرورت لازم ہے۔ من جہت مبدا نہیں، کیونکہ عقل مبدا تو اپنی ذات میں ممکن الوجود
 ہے، اور اس کے لیے مبدا اول سے امکان نہیں ہے۔ بلکہ وہ تو اپنی ذات کے لیے ہے،
 اور ہم ایک سے ایک ہی کا محدود و بعید از قیاس نہیں سمجھتے، اور ذات معلول کے لیے (من
 جہت مبدا نہیں بلکہ خود اسی کی جہت سے) امور ضروریہ لازم ہوتے ہیں۔ چاہے اضافی
 ہوں یا غیر اضافی، اور اسی کے سبب سے کثرت پیدا ہوتی ہے، اور اسی سے کثرت کے
 وجود میں آنے کے لیے مبدا بنتا ہے، اور یہ اسی صورت پر ممکن ہے کہ مرکب کا بسیط
 کے ساتھ التقا ہو جائے۔ کیونکہ التقا ضروری بھی ہے، اور اس کے بغیر گریز نہیں۔ اور
 وہی ہے جس پر حکم لگایا جاتا ہے، یہ ہے فلسفیوں کے مذہب کا خلاصہ۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ :- یہ جو کچھ بھی تم نے ذکر کیا ہے محض تکلمات یا ظنیات ہیں
 سچ تو یہ ہے کہ یہ ظلمات فوق ظلمات ہیں۔ اگر کوئی اس قسم کا خواب بیان کرے تو ایسے
 خواب کو اس کے سوا مزاج سے منسوب کیا جائے گا۔ اس قسم کے ظنون فاسدہ کو
 سائنس کا درجہ دیا جانا تعجب انگیز ہے۔

ان پر اعتراض تو بے شمار طریقوں سے ہو سکتا ہے۔ مگر ہم چند ہی وجوہ ذیل میں
 درج کرتے ہیں :-

پہلا اعتراض یہ ہے کہ :- تم جو دعویٰ کرتے ہو کہ حافی کثرت میں سے کوئی ایک
 معلول اول میں ممکن الوجود ہے، تو سوال ہوتا ہے کہ اس کا ممکن الوجود ہونا عین وجود

ہے یا غیر وجود، اگر کہو کہ عین وجود ہے تو اس سے کثرت نہیں پیدا ہو سکتی، اگر کہو غیر وجود تو تم یہ کیوں نہیں کہتے کہ
 مبدا اول میں کثرت ہی، کیونکہ وہ موجود ہی، اور اسکے باوجود واجب الوجود بھی ہو، لہذا واجب الوجود غیر نفس
 وجود ہی، اور اسی لئے اس کثرت کی وجہ سے مختلفات کا صدور اس جائز ہی، اگر کہو کہ واجب جو کہنے سے مراد واجب

کے کچھ نہیں ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ امکان وجود کے معنی پیدا کئے وجود کے کچھ نہیں ہیں، پھر اگر تم کہو کہ اس کا موجود ہونا جائز ہو سکتا ہے، البتہ اس کا ممکن ہونا جو اس کا غیر ہے جانا نہیں جاسکتا۔ تو ہم کہتے ہیں کہ ایسا ہی واجب الوجود کا حال ہے کہ اس کے وجود کا جانا جائز ممکن ہے، البتہ اس کے وجوب کا پہچانا جانا ممکن نہیں، (اذاً اس کے کہ دوسری دلیل قائم کی جائے) اس وقت وہ اس کا غیر ہوگا، اور یہ کلمہ وجود امر عام ہے، جو واجب اور ممکن میں منقسم ہوتا ہے، اگر کسی ایک قسم کا تفصل زائد علی العام ہوگا تو دوسری قسم کا تفصل بھی ایسا ہی ہوگا کوئی فرق نہیں۔

اگر کہا جائے کہ امکان وجود تو اس کے لیے اس کی ذات سے ہوتا ہے، البتہ اس کا وجود اس کے غیر سے ہوتا ہے، تو جو چیز کہ اس کے لیے اس کی ذات سے ہو، اور جو اس کے غیر سے ہو، وہ تو ایک کیسے ہوں گے؟

تو ہم پوچھتے ہیں کہ: پھر وجوب وجود عین وجود کیسے ہوتا ہے؟ ممکن ہے کہ وجوب وجود کی نفی کی جا کر وجود کو ثابت کیا جائے، مطلقاً حقیقی وجود کے لیے وقت واحد میں کسی شے کی نفی اور اس کا اثبات دونوں ممکن نہیں، کیونکہ یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ وہ موجود ہے بھی اور نہیں بھی ہے، یا واجب الوجود ہے بھی اور نہیں بھی ہے، البتہ یہ کہنا ممکن ہے کہ وہ موجود ہے مگر واجب الوجود نہیں ہے، جیسا کہ یہ کہنا بھی ممکن ہے، کہ وہ موجود ہے مگر ممکن الوجود نہیں ہے۔ اس طریقے سے البتہ وحدت پہچانی جاسکتی ہے، پہلے طریقے سے نہیں پہچانی جاسکتی، اگر حبیب کہ خلافت کا دعویٰ ہے یہ صحیح ہے کہ امکان وجود وجود ممکن کے سوا کوئی شے ہے۔ معلوم اول کو جو اپنے مبدء کا علم ہوتا ہے کیا وہ اس کے اپنے وجود کا عین ہے اور اس کے اپنے علم کا عین ہے یا ان دونوں کا غیر؟ اگر کہو کہ عین ہے تو اس کی ذات میں کثرت نہیں ہو سکتی، سوائے اس کے کہ اس کی ذات میں کثرت ہے، البتہ کثرت سے کی جائے، اگر اس کا غیر کہو، تو یہ کثرت مبدء الاول میں موجود ہوگی، بلکہ وہ اپنی ذات کو جانتا ہے، اور اپنے غیر کو بھی، اگر دعویٰ کرتے ہو کہ اس کا اپنی ذات کو پہچانتا ہی اس کی عین ذات ہے، اور جو چیز کہ یہ نہیں جانتی کہ وہ اپنے

غیر کے لیے مبدل ہے تو وہ اپنی ذات کو بھی نہیں جان سکتی، کیونکہ عقل معقول کے ساتھ
 مطابقت رکھتی ہے، لہذا وہ اپنی ذات ہی کی طرف منسوب ہوگی، تو ہم کہتے ہیں کہ
 معلول کا اپنی ذات کو جانتا ہی اس کی عین ذات ہے، کیونکہ وہ اپنے جوہر میں عقل
 ہے، اس لیے اپنی ذات کو جانتی ہے، اور عقل، عاقل اور معقول، یہاں سب ایک
 ہیں، تو جب اس کا اپنی ذات کو جانتا ہی عین ذات ہے تو اپنی ذات کو بحیثیت معلول
 علت کے جانتا چاہئے، چونکہ عقل و معقول دونوں ایک ہیں، لہذا ان کی تحلیل ذات
 میں ہو سکتی ہے، اس سے یہ لازم آئے گا کہ یا تو کثرت کا وجود نہ ہو، اور اگر ہو تو یہ مبدا،
 اول میں ہی پائی جائے گی، اور اسی سے مختلفات صادر ہوں گے، اگر وحدانیت
 کثرت کی اس نوع سے نائل ہو جائے ہے تو یہ صورت ہمیں، وحدانیت کے دعوے
 کو ترک کرنا چاہئے۔ اگر کہا جائے کہ مبدا اول اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا،
 اور اس کا اپنی ذات کو جانتا ہی عین ذات ہے تو عقل، عاقل، و معقول، ایک ہو گئے
 اور مبدا اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا۔

تو اس کا جو ب دو طریقوں سے دیا جائے گا :-

ایک یہ کہ یہ وہ مذہب ہے جس کے بنی بر فساد ہونے کی ایک علامت یہ ہے کہ
 ابن سینا عیسا حکیم اور دوسرے محققین نے اس کو بالکل ترک کر دیا ہے وہ کہتے
 ہیں کہ مبدا اول اپنی ذات کو جانتا ہے، اور اس فیضان کا مبدا ہے جس کا اناجیہ
 دوسروں پر ہوتا ہے تو تمام موجودات کو بھی بشمول اس کی پوری انواع کے، عقل کی
 کے ساتھ، نہ کہ جزئی کے ساتھ، جانتا ہے، ابن سینا وغیرہ اس دعوے کو بھی نفی سمجھتے
 ہیں کہ مبدا اول سے ایک ہی عقل کے سوا کچھ صادر نہیں ہوتا، پھر جو چیز کہ اس سے
 صادر ہوتی ہے اس کا بھی اس کو علم نہیں ہوتا، پھر اس کا معلول عقل ہے جس سے عقل،
 نفس فلک اور جرم فلک کا فیضان ہوتا ہے، اور وہ اپنی ذات اور تینوں معلولوں کو
 جانتی ہے، اور اپنی علت و مبدا کو بھی جانتی ہے، اب معلول، علت سے اشرف ہو جاتا
 ہے، کیونکہ علت سے تو سوائے ایک کے کچھ فیضان نہیں ہوتا، ورا اس سے تین چیزیں

کافیضان ہوتا ہے، اور اول تو اپنی ذات کے سوا اُسے کچھ نہیں جانتا اور یہ اپنی ذات کو جانتی ہے، اور نفس مبدأ اول کو جانتی ہے، اور نفس معالات کو جانتی ہے۔ بھلا کون اللہ تعالیٰ کے لیے اس رتبے کو پسند کرے گا، جو اس کو تمام موجودات سے بھی حقیر کر دیتا ہے؟ ان موجودات سے جو اپنے آپ کو بھی جانتے ہیں اور دوسرے کو بھی جانتے ہیں؟ کیونکہ جو چیز کہ اپنے آپ کو بھی جانتی ہو اور دوسرے کو بھی، اس سے بلند رتبہ ہوگی جو صرف اپنے آپ کو جان سکتی ہے دوسرے کو نہیں۔ غفل کی اس گہرائی میں غوطہ زنی کی وجہ سے انھیں خبر بھی نہیں ہو رہی ہے کہ دہ کس کی شان میں عظمت و مہابت کی کمی کو گوارا کر رہے ہیں، یہ کچھ فہم اللہ تعالیٰ کو بھی ایک جسد بے روح کی طرح بے شعور سمجھ رہے ہیں، جسے یہ تک معلوم نہیں کہ دنیا میں کیا ہو رہا ہے، ہاں اپنی مہربانی سے اتنا فرق ضرور کرتے ہیں کہ بے جان لاش کو تو کچھ بھی نہیں معلوم مگر اللہ تعالیٰ کو صرف اپنی ذات کا تو علم ہوتا ہے مگر واقعہ کیا ہے بقول اکبر الہ آبادی

دلیل خود میں سے کہہ رہی ہے کہ تم مسلم مگر خدا کیا؟

دل اس کے عاشق سے کہہ رہا ہے کہ اس کے ہوتے یہ ماسوا کیا؟
ایسے ہی گم کردہ راہوں کی شان میں خدائے تعالیٰ قرآن شریف میں طنز فرماتا ہے:
”مَا أَشْهَدُكُمْ خَلْقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَلَا خَلْقَ اَنْفُسِهِنَّ“ یہ خدائے تعالیٰ کے بارے میں انکل پچھ باتیں کرتے ہیں، اور قیاسات کے بے لگام گھوڑے دوڑاتے ہیں، محض اس حتمیہ غفلت کی بنا پر کہ اس کے امور ربوبیت کی کنہ پر یہ کمزور عقل انسانی فتح پاسکتی ہے، انھیں اپنی غفلتوں پر غرور ہے محض اس خوش فہمی کی بنا پر کہ اس عظیم طریقے سے انبیاء عظیم السلام کی اطاعت کے فرض سے (جو قوانین قدرت ہی کی اطاعت کا نام ہے اور جو سعادتِ انسانی کی ذمہ دار ہے) انسان کو چھٹی مل سکتی ہے، اور اسی لیے وہ ایسی باتیں کر رہے ہیں جن کو اگر خواب کی باتیں بھی کہا جائے تو سن کر منہ ہی آجائے۔
دوسرا جواب اس کا یہ ہے کہ جو شخص یہ گمان رکھتا ہے کہ اول (یعنی مبدأ اول) اپنی ذات کے سوا اُسے کچھ نہیں جانتا تو وہ از خود کثرت سے تو پرہیز کرتا ہے کیونکہ اگر وہ

یہ کہتا ہے کہ وہ دوسرے کو بھی جانتا ہے تو یہ لازم آئے گا کہ اس کی عقل اس کی غیر ہے، جو اس کی اپنی عقل کے سوا کسے ہے، اور یہ بات معلول اول کے لیے لازم ہے، پھر تو معلول اول کو بھی چاہئے کہ اپنی ذات کے سوا کچھ نہ جانے، کیونکہ اگر اس نے مبداء اول کو جان لیا یا اس کے سوا کچھ اور بھی، تو یہ تعقل اس کی ذات کے علاوہ ہو جائے گا، اور یہ تعقل ایک علت کا محتاج ہوگا جو اس کی ذات کی علت کے علاوہ ہوگی، حالانکہ اس کی ذات کی علت کے سوا کوئی اور علت نہیں جو مبداء اول ہے، لہذا چاہئے کہ معلول اول سواے اپنی ذات کے کچھ نہ جانے، اس طرح وہ کثرت جو اس صورت سے پیدا ہو سکتی ہے باطل ہو جاتی ہے۔

اگر کہا جائے کہ جب معلول اول موجود ہو گیا اور اس نے اپنی ذات کو پہچان لیا تو لازم ہوا کہ وہ اپنے مبداء اول کو بھی پہچان لے، تو ہم جواباً دریافت کریں گے کہ یہ وجہ کسی علت کی وجہ سے لازم ہو، یا بغیر کسی علت کے۔ کیا؟ اگر کہو کہ بوجہ علت، تو مبداء اول کے سوا کسے تو کوئی علت نہیں، اور وہ ایک ہے یہ تو تصور نہیں ہو سکتا کہ اس سے ایک سے زیادہ صادر ہو، اور جو کچھ صادر ہو چکا ہے وہ ذات معلول ہی ہے، پھر یہ دوسری عقل اس سے کیسے صادر ہوئی؟ اور اگر بغیر علت کے لازم ہوا ہے تو وجود اول کے لیے بھی موجودات کثیرہ بلا علت لازم ہونا چاہئے۔ کثرت تو اس سے لازم نہیں ہو سکتی اگر کثرت کی یہ توجہ رد کر دی جائے، اس وجہ سے کہ واجب الوجود تو ایک کے سوا کسے ہو نہیں سکتا، وراہیک پر جو زائد ہے وہ ممکن ہے، اور ممکن محتاج علت ہے، یہی بات معلول اول کے متعلق بھی کہی جائے گی۔ اگر معلول اول کا علم بذاتہ واجب الوجود ہے تو اس سے ان کے قول کا بطلان لازم آئے گا کہ واجب الوجود تو صرف ایک ہی ہوتا ہے، اور اگر یہ ممکن ہے تو اس کے لیے علت کا ہونا ضروری ہوا، اور جس کی علت نہ ہو اس کا وجود سمجھ میں نہیں آ سکتا، اور ظاہر ہے کہ ایسا علم معلول اول کے لیے لازم نہیں ہو سکتا، لہذا امکان وجود ہر معلول کے لیے ضروری ہوا، رہا معلول کا عالم بعلت ہونا تو یہ اس کے وجود ذات میں ضروری نہیں، جیسا کہ علت کا عالم بہ معلول ہونا اس کے

وجود ذات میں ضروری نہیں، بلکہ معلول کے ساتھ علم کا لازم ہونا علت کے ساتھ علم کے لازم ہونے سے زیادہ ثابت ہوتا ہے۔

تو ظاہر ہوا کہ مبدأ اول کے ساتھ معلول اول کے علم سے کثرت کا حاصل ہونا محال ہے، کیونکہ اس کی توجہ کے لیے کوئی مبدء انہیں ہے، اور وہ ذات معلول کے وجود کے لیے لازم نہیں ہے، یہ ایسی پیچیدگی ہے جس کو فلسفی سلجھا نہیں سکتا۔

تیسرا اعتراض — معلول اول کا اپنی ذات کو جانتا خود اس کی عین ذات ہے، غیر ذات ہے، اگر کہہ کہ عین ذات ہے تو وہ محال ہے، کیونکہ علم اور معلوم ایک نہیں ہو سکتے، اگر کہہ کہ غیر ذات ہے تو ایسا ہی مبدأ اول میں بھی ہونا چاہیے اور اس سے جو کثرت پیدا ہوگی وہ زریعہ بیوقوفی نہ کہ تثلیث، جیسا کہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ (۱) اس کی ذات ہے (۲) اپنی ذات کو جانتا ہے (۳) اپنے مبدء کو جانتا ہے (۴) اور ذات ممکن کو جو ذات ہے بلکہ اور یہ زیادہ کہا جانا ممکن ہے کہ وہ واجب الوجود باخیر ہے۔ لہذا تھمیں ظاہر ہو گئی جو کثرت کی توجہ کے لیے ضروری ہوئی۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ان فلسفیوں کی فکر کس قدر باطل ہے۔

چوتھا اعتراض — کثرت کی توجہ کے لیے معلول اول میں تثلیث کافی نہیں ہو سکتی، کیونکہ ان کے نزدیک آسمان اول کا جرم مبدأ اول کی ذات سے لازم ہوا ہے۔ لیکن اس میں تین ہوتے ہیں سے ترکیب واقع ہوتی ہے: اول یہ کہ وہ صورت و مبیہ کی ترکیب ہے، جیسا کہ ان کے پاس ہر جسم اسی طرح مرکب ہوتا ہے، تو ان کے پاس ہر ایک کے لیے جدا مبدء کا ہونا ضروری ہوا، کیونکہ صورت و مبیہ کی ترکیب ہوتی ہے، اور ان کے مذہب کے لحاظ سے ان میں سے ایک دوسرے کی اس طرح مستقل علت نہیں ہو سکتی کہ کسی اور زائد علت کی ضرورت نہ ہو،

دوسرے یہ کہ جرم اتنی کثیر کی مخصوص حد اور تمام مقادیر میں سے اسی مقدار سے اس خصوصیت کے اعتبار سے اپنے وجود ذات پر زائد ہے، اگر اس کی ذات کا موجودہ مقدار سے چھوٹا یا بڑا ہونا ممکن ہے تو اس مقدار کے مخصوص کا ہونا ضروری ہے،

جو معنی بسیط پر زائد ہو، جو اس کے وجود کو ایجاب کرنے والا ہو، مگر قلمک اول کے جسم کا وجود عقل کی طرح نہیں کیونکہ عقل تو وجود محض ہے کہ بمقابل دوسرے مقادیر کے کسی مقدار سے خصوصیت نہیں رکھتی، لہذا یہ کہنا جائز ہے کہ ”عقل سوائے علت بسیط کے کسی چیز کی محتاج نہیں ہے۔“

اگر کہا جائے کہ اس مخصوص مقدار کا سبب یہ ہے کہ اگر وہ موجودہ مقدار سے بڑا ہوتا تو نظام کلی کی ضروریات سے زیادہ ہوتا، گر چھوٹا ہوتا تو نظام مقصود کے لیے صلاحیت نہیں رکھتا۔

تو ہم کہتے ہیں کہ کیا جہت نظام کا تعین وجود نظام کے لیے کافی ہے؟ یا کسی علت کا محتاج ہے؟ اگر کافی ہے تو تم علتوں کے وضع کرنے سے مستغنی ہو، لہذا یہ فیصلہ کرنا ہوگا کہ انہی موجودات کے اندر نظام کا وجود ہے اور بلا علت زائدہ کے ان موجودات کا مقتضی ہے، اور اگر یہ کافی نہیں ہے بلکہ علت کا محتاج ہے تو یہ بھی متعاہدہ کے اختصا اس کے لیے کافی نہیں ہے بلکہ علت تالیب کا بھی محتاج ہے۔

تیسرے یہ کہ قلمک اقصیٰ دو تقصیوں میں منقسم ہوتا ہے، جو دونوں تطبیق میں اور وہ دونوں ثابت الوجود میں اپنی وضع سے ہٹ نہیں سکتے، لہذا انکے منطقہ کے دوسرے اجزاء جیسے ہیں تو یہ بات دو محال سے خالی نہیں:

۱۔ تو قلمک قصیٰ کے سارے اجزاء متماثل ہیں، تو اس صورت میں سوال پیدا ہوتا ہے کہ تمام نقاط میں سے دو نقطوں کا تعین قطب ہونے کے لیے کیوں لازم ہوا؟ یا ان کے اجزاء مختلف ہیں، ان میں سے بعض میں ایسے خواص پائے جاتے ہیں جو بعض میں نہیں، تو ان اختلافات کا مبد کیا ہے؟ حالانکہ جرم اقصیٰ سوائے معنی واحد بسیط کے اور کسی طرف سے صادر نہیں ہوا، اور بسیط کا موجب بسیط کے سوائے کچھ نہیں ہو سکتا، شکل میں لیا جائے تو حلول گرتی ہے، معنی میں لیا جائے تو وہ خواص متمیزہ سے خالی ہے، یہ نتیجہ بھی ایسا ہے جس سے فلسفی نکل نہیں سکتا۔

اگر کہا جائے کہ شاید مقبول اول میں کثرت کی کچھ انواع ضروری ہیں، گو جہت

مبدأ اول سے نہ ہوں، ان میں سے ہم بدترین یا چار تو ظاہر ہوئی ہیں۔ باقی پر ہم مطلع نہیں ہوئے، ان کے وجود سے ہماری عدم اطلاع ہمیں شک میں نہ ڈالے کہ مبدأ کثرت کثرت ہوتا ہے اور واحد سے کثیر کا مصدر نہیں ہو سکتا۔

تو ہم کہتے ہیں کہ جب تم اس بات کو جائز رکھتے ہو تو پھر کہو کہ ”تمام موجودات اپنی کثرت کے ساتھ (جن کی تعداد ہزاروں تک پہنچ جاتی ہے) معلول اول ہی سے صادر ہوئے ہیں“ تو اس کی کیا ضرورت ہے کہ نفس فلک یا جرم فلک، نفسی ہی پر اکتفا کیا جائے بلکہ یہ بھی جائز قرار دیا جاسکتا ہے کہ جمیع نفوس انسانیہ و غیبیہ اور جمیع اجسام ارضیہ و سماویہ مع اپنی انواع کثیرہ لازمہ کے (جن پر ہم اطلاع بھی نہ پائے ہو) اسی سے صادر ہوئے ہیں، لہذا اس صورت میں معلول اول سے استغناء ہو جاتا ہے۔

پھر سبب علیت اولیٰ سے بھی استغناء ہو جاتا ہے جس سے تو لہ کثرت کو جائز رکھا جائے تو کہا جائے گا کہ کثرت بغیر علت کے لازم آتی ہے، باوجودیکہ وہ معلول اول کے وجود میں ضروری نہیں، جائز ہوگا کہ اس کو علت اولیٰ کے ساتھ مقدر کیا جائے، اور اس کا وجود بغیر علت کے ہوگا، اور کہا جائے گا کہ کثرت لازم ہے، گو اس کے اعداد کا علم نہ ہو، اور جب کبھی اس کے وجود کا تصور محال اول کے ساتھ بلا علت کے ہوگا تو معلول ثانی کے ساتھ بھی بلا علت ہی ہوگا، بلکہ ہمارے لفظ ”سبب“ ہی کے کوئی معنی نہ ہوا، گئے، کیونکہ دونوں میں زمانی و مکانی اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے، وہ دونوں مکانی و زمانی اعتبار سے متحد ہیں، لہذا وجود کا بلا علت ہونا جائز ہوگا، تاہم اس سے کسی ایک کو بھی اسکی طرف مضاف کرنا کوئی خاص وجہ نہیں۔ اگر کہا جائے کہ اشیاء کی اتنی کثرت ہوئی ہے کہ وہ ہزاروں سے بھی متجاوز ہو گئیں، اور یہ بعید از قیاس ہوگا کہ محلول اول میں اس حد تک کثرت پہنچ جائے، لہذا واسطہ کا ماننا ضروری ہوا۔

تو ہم کہتے ہیں کہ بعید از قیاس کہنا تو ایک قسم کی اصل بچو کی سی بات ہے، محققات میں اس پر کوئی فیصلہ صادر نہیں کیا جاسکتا، الا اس کے قطعی طور پر محال کہا جاسکے، تو ہم کہیں گے کہ محال ہونے کی وجہ کیا ہے، کون امر اس کے لیے مانع ہے، ایک سے زیادہ

صدور میں کون سی حد فاصل ہے اس لیے ہم اعتقاد رکھتے ہیں کہ معلول اول ہی سے وجہ علت سے نہیں، ایک ہو یا دو ہو یا تین ہو انواع کا صدور جائز ہے۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ چار اور پانچ کے لیے کون سا امر مانع ہے، سی طرح ہزاروں تک بھی چلے جائے بلکہ کسی خاص مقدار کے تعین کی ضرورت ہی کیا ہے، بس ایک کے تعین کا عدم لزوم کافی ہے، یہ بھی ایک دلیل قاطعہ ہے۔

نیز ہم کہتے ہیں کہ معلول ثانی کے بارے میں تو طبیعت کے محض سے بھی آپ کا دعویٰ باطل ہے، کیونکہ یہ بتایا جاتا ہے کہ اس سے نمک کو اکب کا صدور ہوا ہے، اور اس میں وہ کو اکب (تارے) ہیں جو شمار میں بارہ سو سے زیادہ مشہور ہیں، وہ حجم، شکل، وضع، رنگ، تاثیر سعادت و نحوست کے لحاظ سے آپس میں مختلف ہیں، بعض دُنبہ کی صورت کے ہیں، بعض بیل کی، اور بعض شیر کی، اور بعض انسان کی شکل کے۔ ان کی تاثیرات عالم سفلی کے ایک ہی محل میں مختلف ہوتی ہیں، چاہے تہہ و تسخیم کی قسم سے مول یا سعادت و نحوست کی قسم سے، اور ان کی ذاتی مقدار میں بھی مختلف ہیں۔ ہذا یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ باوجود اس اختلاف کے سب ایک ہی نوع کی ہیں، کیونکہ اگر یہ جائز نہ لکھا جائے تو یہ کہنا بھی جائز ہو گا کہ تمام اجسام عام میں ایک ہی نوع کے ہیں، اس سے ان کے لیے ایک ہی علت کافی ہے، اگر ان کی صفات و خواہر اور طبائع کا اختلاف ان کے اختلاف کی دلیل ہے تو اسی طرح کو اکب بھی ایسا ہی مختلف ہیں، اور ہر ایک اپنی صورت کے لیے ایک علت کا محتاج ہے اور ہر ایک کے لیے ایک اور علت کا، اور اپنی خاصیت تہہ و تسخیم یا سعادت و نحوست کے لیے ایک اور علت کا، اور اپنے موقع کی تخصیص کے لیے ایک اور علت کا، نیز ان کو مختلف چار پایوں، ورجانوں کی شکل میں ڈھلنے کے لیے وہ ایک اور علت کا محتاج ہے۔ پھر جب یہ کثرت اگر معلول ثانی میں مقبول سمجھی جاسکتی ہے تو معلول اول میں بھی سمجھی جائے گی، اسی طرح علت اولیٰ سے استغناء واقع ہو جائے گا۔

پانچواں اعتراض: ہم کہتے ہیں کہ تھوڑی دیر کے لیے آپ کے ان ٹکڑا ہوا اصول و مفروضات کو ہم تسلیم کئے لیتے ہیں، تو بھی آپ کو اپنے اس قول سے شرمندہ ہونا چاہیے کہ

مقبول اول کہ ممکن الوجود ہونا، اس سے نیک انقضى کے جرم و عقل و نفس کے وجود کا مقتضی ہے، پھر اس سے نفس نیک کا وجود مقتضی ہے۔ اور اس کی عقل اول سے عقل نیک کا وجود مقتضی ہے، تو بتائیے ایسا کہنے والے اور یہ کہنے والے کے قول میں کیا فرق ہے جو کہتا ہے کہ اس میں انسان کے وجود ہی کہ پتہ نہیں ہے۔ بلکہ وہ تو ایسا ممکن الوجود ہے جو اپنے آپ کو جانتا ہے، اور اپنے بنانے والے کو بھی جانتا ہے، ممکن الوجود سے صرف وجود نیک ہی کا معنی ایسا ہوتا ہے۔ اس سے یہ چھپا جا سکتا ہے کہ ممکن الوجود ہونے اور نیک کے وجود کے درمیان تباہی کیا فرق ہے؟ اور یہ وہ حضرت انسان ہیں جن کے وجود کے ساتھ یہ دو چیزیں بھی لگی ہوئی ہیں کہ وہ اپنے آپ کو جانتے ہیں اور اپنے مدافع کو بھی جانتے ہیں، بلکہ یہ حقیقت آپ کے پاس سوال کے لیے تو ثابت ہے کہ حضرت انسان کے لیے مضحکہ خیز ہے۔ پس جبکہ امریکان وجود یک ایسا قصبہ ہے جو ذات ممکن کے اخلاف کے ساتھ مختلف ہو جاتا ہے (وہ ذات ممکن چاہے انسان ہو یا فرشتہ ہو یا آسمان ہو) تو ہم نہیں سمجھ سکتے کہ کوئی سادہ لوح کیسے ان عقلی تجزیوں سے شعور حاصل کر سکتا ہے چہ جائیکہ ایک مفکر جو اپنے زعم میں ہاں کی کھال نکالنے کے لیے تیار ہو (مطلب یہ کہ اس طرح غمی دنیا میں انھیں اعتبار کی منت مل سکتی ہے۔ اگر کوئی کہے کہ جب تم نے فسفیوں کا مذہب باطل کر دیا تو پھر تم خود کیا کہتے ہو یا کیا تم یہ دعویٰ کرتے ہو کہ ایک چیز سے بہت ملت میں دو چیزیں پیدا ہو سکتی ہیں تو یہ ایک قسم کا عقلی کبوتر ہونگا، یہ اگر کہتے ہو کہ بد اول میں کثرت ہے تو پھر تم کو حیرت ہو، یا اگر کہتے ہو کہ عام میں کثرت نہیں ہے تو مشاہدات کا انکار کر رہے ہو، یا اگر کہتے ہو کہ یہ کثرت وسائط سے حاصل ہوئی ہے تو پھر تم فلسفہ کے مسلمات کے اعتراف پر مجبور ہو رہے ہو۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ اس کتاب میں ہم کسی قسم کی اکیلائی یا تعمیری بحث درج نہیں کر رہے ہیں، صرف ہم فلسفہ کے دعویوں کو منہدم کر رہے ہیں، اور اس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ تاہم ہم اتنا کہتے ہیں کہ جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ایک سے دوئی کا عدد در عقلی مضابطہ ہے یا یہ کہ صفات قدیمہ ازلیہ کے ساتھ مبدأ کا انصاف مناقض تو حید ہے تو اس کے دونوں دعویٰ باطل ہیں اور ان پر کوئی عقلی دلیل نہیں ملتی، کیونکہ ایک سے دوئی کے عدد پر محال

ہونے کی کوئی عقلی توجیہ نہیں کی جاسکتی، جیسا کہ ایک شخص کے دو محل میں ہونے کے محل ہونے کی توجیہ کی جاسکتی ہے۔ بہر حال یہ ضرورت یا بالنظر اس کا اعتراف نہیں کیا جاسکتا، اور اس اقرار میں کون امر مانع ہے کہ مبدا اول صاحب علم، صاحب ارادہ اور صاحب قدرت ہے، جو چاہے کر سکتا ہے، جو چاہے فیصلہ کر سکتا ہے، مختلف یا ہم جنس چیزیں پیدا کر سکتا ہے، جیسا وہ چاہے اور جس بنیاد پر وہ چاہے اس کے محال ہونا یہ ضرورت ہو سکتا ہے نہ بالنظر اور جب ان کے متعلق انبیاء نے بھی شہادت دی ہے (جن کی تائید معجزات سے ہوئی ہے) تو اس کا قبول کرنا ضروری ہے۔ یہی یہ بحث کہ افعال، اشیاء کے ارادے سے کیسے صادر ہوتے ہیں تو یہ فیصلہ سی باتیں ہیں جن کا کوئی عقلی نتیجہ نہیں نکل سکتا (بقول علامہ اقبالؒ)

خردوانوں سے کیا پوچھوں کہ میری ابتدا کیا ہے

کہ میں اس فکر میں رہتا ہوں میری ابتدا کیا ہے

جو لوگ ایسی باتوں کی خواہ مخواہ کھوج میں آگ کرانچیں علمی اصول سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں پھر انھیں ہر پھر کو وہی معقول اول ہوتا آتا ہے، پھر یہ کہ وہ ممکن الوجود ہے، اس سے آسمان پیدا ہوا وہ یہ ثابت ہے۔ پھر اس سے وہ پیدا ہوا۔ یہ تمام ایک قسم کی عقلی تعیشت میں داخل آتا ہی فرماتے ہیں

فلسفی کو بحث کے اندر خدا ملتا نہیں، دور کو سمجھا رہا ہے اور سر ہٹا نہیں

ہاں اس قسم کی مبادیات کو ہمیں انبیاء علیہم السلام سے حاصل کرنا چاہئے۔ دوران میں کی تعمیل سکون بخش ہوتی ہے، عقل ان کو عمل کرنے سے قاصر ہے۔ جو کیفیت و کمیت و ماہیت کے بحثوں میں نہیں پڑنا چاہئے۔ یہ وہ فنہ نہیں ہے جہاں ظاہر و بے تکان پرواز کرتا پھرے، اسی لیے صاحب شریعت بیضا (صلوات اللہ علیہ) نے ارشاد فرمایا ہے۔ تفکر و فی خف اللہ ولا تفکر در اشیاء الدنیا یعنی اللہ کی مخلوق کے بارے میں غور کرو اللہ کی ذات کے بارے میں غور مت کرو۔

مسئلہ (۱۲)

وجود صانع پر استدلال سے فلسفہ کے عجیبان میں

ہم کہتے ہیں کہ لوگ دو قسم کے ہوتے ہیں :-

ایک فرقہ اہل حق کا ہے جو سمجھتا ہے کہ عالم حادث ہے، اور ضرورت میں اس کو علم ہے کہ حادث اپنے آپ سے وجود میں نہیں آتا، اس لیے کسی صانع کا ہونا ضروری ہے اس بنا پر صانع عالم کے بارے میں ان کا عقیدہ معقول سمجھا جاتا ہے۔

دوسرا فرقہ دہریوں کا ہے جو سمجھتا ہے کہ عالم قدیم ہے، اسی حالت پر رہا ہے جیسا کہ اب ہے وہ اس کے لیے کوئی صانع ضروری نہیں سمجھتے ان کا اعتقاد بھی سمجھ میں آسکتا ہے گو دلیل سے وہ باطل کیا جاسکتا ہے۔

البتہ فلاسفہ وہ لوگ ہیں جو عالم کو قدیم بھی سمجھتے ہیں پھر اس کے لیے صانع کا وجود بھی ثابت کرتے ہیں، تخیل کے ان متناقض بنیادوں پر اس کی تزیید ضروری نہیں اگر کہا جائے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ عالم کا ایک صانع ہے تو ہم اس سے کوئی فی عمل متحرک اور نہیں لیتے، جو اپنے ارادے سے عمل کرتا ہے نہ کرنے کے بعد جیسا کہ مختلف کام کرنے والوں میں (مثلاً درزی پارچہ بافی معمار) اس کا مشاہدہ کرتے ہیں، بلکہ ہم اس سے تو علت عالم مراد لیتے ہیں، اور اس کا نام "مبدأ اول" رکھتے ہیں۔ اس معنی کے لحاظ سے کہ اس کے وجود کی کوئی علت نہیں، اور وہ اپنے غیر کے وجود کی علت ہے، اس تاویل کی بنا پر ہم اگر اس کو صانع کا نام دیں تو ایسے وجود (جس کے وجود کی علت نہ ہو) کے ثبوت پر برہان قطعی قریب میں قیام کی جائے گی۔ پس ہم کہتے ہیں کہ "موجودات عالم کی یا تو کوئی علت ہوگی، یا کوئی علت نہ ہوگی، اگر علت ہوگی تو اس علت کی بھی پھر علت ہوگی یا کوئی علت نہ ہوگی، اور ایسا ہی سوال علت کی علت

کے بارے میں ہوگا، تو پھر یہ یا تو لامتناہی سلسلہ ہوگا جو محال ہے، یا کسی نقطہ پر ختم ہوگا، تو آخری علت اول کے لیے علت ہوگی جس کے وجود کی پھر کوئی علت نہ ہوگی، اسی کو ہم "مبدأ اول" کہیں گے، اگر علم بنفسہ موجود ہے جس کی کوئی علت نہیں تو مبدأ اول کا پتہ لگ چکا کیونکہ ایسے مبدأ سے ہماری مراد سوائے اس کے کچھ نہیں کہ وہ ایسا وجود ہے جس کی کوئی علت نہیں، لہذا اس کا وجود بضرورت عقلی ثابت ہو گیا۔ ہاں یہ روانہ ہوگا کہ مبدأ اول اقلک کو قرار دیا جائے، کیونکہ وہ متعدد ہیں، اور دلیل توحید اس بات سے مانع ہے، صفت مبدأ میں نظر کی بنا پر اس کا اطلاق معلوم ہو سکتا ہے، اور یہ کہنا بھی جائز نہ ہوگا کہ مبدأ اول کوئی جسم ہے یا سورج، یا اس کے سوا دوسرے اجرام فکری، کیونکہ وہ تو جسم ہیں، اور جسم مرکب ہے صورت اور مادی سے، اور مبدأ کا مرکب ہونا تو جائز نہیں ہو سکتا، اور یہ نظر ثانی معلوم ہو سکتا ہے۔

لہذا مقصود یہ ہے کہ ایسا موجود جس کے وجود کی کوئی علت نہ ہو بضرورت اتفاق ثابت ہے، البتہ اختلاف صفات کے بارے میں ہے اور سی موجود سے ہم "مبدأ اول" مراد لیتے ہیں۔

اس کا جواب دو طرح سے دیا جاسکتا ہے :-

اول یہ کہ متعارف مذہب کے اصول سے تو اجسام ہی لم کا قدیم ہونا لازم ہے، اس طرح کہ ان کی کوئی علت نہیں، اور متعارف قول کہ نظر ثانی سے اس کا بطلان معلوم ہو سکتا ہے، تو مسئلہ توحید اور صفات الہیہ کے بیان میں قریب میں یہ بھی باطل کر دیا جاسکے گا۔

دوسرا جواب اسی مسئلہ سے مخصوص ہے وہ یہ کہ زیر بحث مفروضہ سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ان موجودات کی علت ہے، اسی طرح علت کی علت کی بھی علت ہے، اور اسی طرح غیر متناہی سلسلہ ہوتا ہے اور متعارف یہ قول کہ علتوں کا غیر متناہی سلسلہ محال ہے متعارف ہی اصول سے مدلل نہیں، ہم پوچھتے ہیں کہ کیا تم نے اس کو اجزوت

عقلی بڑا واسطہ معلوم کیا ہے یا بالواسطہ ؟ ضرورت عقلی کا دعویٰ یہاں ممکن نہیں، اور وہ تمام مسلک جن کا قرائے ”نظر“ کے اعتبار سے ذکر کیا ہے، متحارے لیے حوادث کے جائز رکھنے کی بنا پر جن کا کوئی اول نہیں، غل ہو جاتے ہیں اور جب یہ جائز رکھا جاسکتا ہے کہ وجود میں ایسی چیز داخل کی جاسکتی ہے جس کی کوئی انتہا نہیں، تو ان علتوں کو کیوں بعید از قیاس سمجھا جاتا ہے جو ایک دوسرے سے وابستہ ہیں، اور طرف آخر میں ایسے معیول پر مشتمل ہوتے ہیں جس کا کوئی معلول نہیں اور جانب آخر میں ایسی علت پر مشتمل ہوتے ہیں جس کی کوئی علت نہیں، جیسا کہ زمان سابق کے لیے آخر ہوتا ہے اور وہ اب محل ہے حالانکہ اس کا کوئی اول نہیں ہوتا۔

اگر یہ دعویٰ کیا جائے کہ حوادث ماضیہ فی الحال معاً موجود نہیں اور نہ بعض حوالہ میں ہو سکتے ہیں۔ ورمعدوم کی قضا ہی یا غیر قضا ہی کے ساتھ تو صیغ نہیں کہجاسکتی، تو یہ بات ان روح انسانی کے متعلق بھی لازم ہوگی، جو جسم سے آزاد ہو چکی ہیں اور متحارے اصول کے لحاظ سے قضا بھی ہو سکتیں، اور ان آزاد شدہ موجودات کی کوئی انتہا بھی نہیں بتائی جاسکتی، کیونکہ انسانی جسم سے لطفہ کا میلان برابر جاری ہے اور کسی لطفے سے انسان متعذر میں آیا ہے لہذا فی نہایت — پھر انسان مرتبہ ہے اور اس کی روح باقی رہتی ہے جو عدد کے اعتبار سے اس روح کے عداد دے جو پیہ می آزادی حاصل کر چکی ہے، نیز اپنے ساتھی یا ہم سفر اور بعد آنکے دوستوں کے بھی عداد دے، اور اگر یہ سب ایک ہی نوع کی ہوں تو بھی متحارے باطل بہ حال وجود کے اعتبار سے یہ ارواح غیر قضا ہی تعداد میں ہیں۔

اگر کہ جائے کہ ارواح میں یک دوسرے سے کوئی باہمی ربط یا ترتیب نہیں پائی جاتی، نہ طبعی طور پر، نہ وضعی طور پر، ورم تو موجودات غیر قضا ہی کو محال سمجھتے ہیں، کہ ان کے لیے وضعی ترتیب ہو سکتی ہے، جیسا کہ احب میں ہوتی ہے، تو وہ ایک دوسرے کے رتیبہ رتبہ ہیں، ان کے لیے طبعی ترتیب ہو سکتی ہے، جیسا کہ عقل و معیولات میں ہے، لیکن ارواح کا تو یہ حال نہیں ہے۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ وضعی ترتیب کے بارے میں ہمارے اس محکمہ کا عکس ہی اس کی بہتر تردید ہے تم نے دونوں قسموں میں سے ایک کو چھوڑ کر دوسرے کو کیوں جاننا رکھ ہے ؟ دونوں میں فرق کرنے والی دلیل کونسی ہے ؟ اور تم اس شخص کا کیسے انکار کر سکتے ہو جو کہتا ہے کہ یہ ارواح جن کی ہمارے پاس کوئی عددی انتہا نہیں ، ترتیب سے عاری نہیں ، کیونکہ ان کا وجود ایک دوسرے سے پہلے ہوتا ہے ، کیونکہ گزرے ہوئے شب و روز کی کوئی انتہا نہیں ، اگر ہم ایک دن اور رات میں ایک ایک روح کا وجود بھی فرض کریں تو اس وقت تک ترتیب وجود کے اعتبار سے ان موجودات کے اعداد و شمار انتہا سے متجاوز ہوں گے ، اور علت کے متعلق جو کچھ کہا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ بالطبع معلول سے پہلے ہوتی ہے ، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ وہ : یعنی علت بالذات معلول سے اوپر ہوتی ہے (مکان میں نہیں) پس ”پیشتر“ کے بارے میں ”حقیقی زمانی“ طور پر یہ محال نہیں سمجھا جاتا ، تو چاہئے کہ وہ ”پیشتر“ کے بارے میں ”ذاتی طبیعی“ طور پر بھی محال نہ سمجھا جائے۔ اور یہ عجیب بات ہے کہ یہ لوگ اجسام کو مکانی حیثیت سے ایک دوسرے پر لائق ہی طور پر مرتب ہونا ، محال سمجھتے ہیں اور موجودات کو زمانی حیثیت سے جو ایک دوسرے سے مربوط ہیں جائز سمجھتے ہیں کیا یہ صرف حکم نہیں ہے جس کی کوئی اصلیت نہیں ہے۔

اگر کہا جائے کہ علل غیر متناہیہ کے محال ہونے پر برہان قاطع یہ ہے کہ ہر کائناتی علل کی اکائی ہی کی فرد یا جز ہوتی ہے ، جو ایسی ذات ہیں یا تو ممکن ہے یا واجب ، اگر واجب ہو تو علت کی وہ محتاج یوں ہوگی ؟ اگر ممکن ہو تو سب کے سب امکان ہی کی صفت سے موصوف ہوں گے ، اور ہر ممکن علت کا محتاج ہوتا ہے جو اس کی ذات سے زائد ہوتی ہے۔ اس لیے کل ایک خارجی علت کا محتاج ہونا ، ورنہ ناممکن ہے)

تو ہم کہیں گے کہ ممکن و واجب کے لفظ مبہم ہیں ، لہذا اس کے کہ واجب سے وہ وجود مراد ہو جس کی کوئی علت نہیں ، اور ممکن سے وہ وجود جس کے لیے اس کی ذات پر زائد علت ہوتی ہے اگر یہی مراد ہے تو ہم کو اس کے مفہوم پر اس طرح غور کرنا چاہیے

عقلی بنا واسطہ معلوم کیا ہے یا بالواسطہ ؟ ضرورت عقلی کا دعویٰ یہاں ممکن نہیں، اور وہ تمام مسلک جن کا قرائے "نظر" کے، اعتبار سے ذکر کیا ہے، تمھارے لیے حوادث کے جائز رکھنے کی بنا پر جن کا کوئی اول نہیں، عمل ہو جاتے ہیں اور جب یہ جائز رکھا جاسکتا ہے کہ وجود میں ایسی چیز داخل کی جاسکتی ہے جس کی کوئی انتہا نہیں، تو ان علتوں کو کیوں بعید انداز میں سمجھا جاتا ہے جو ایک دوسرے سے وابستہ ہیں، اور طرف آخر میں ایسے معمول پر منتہی ہوتے ہیں جس کا کوئی معلول نہیں اور جانب آخر میں ایسی علت پر منتہی ہوتے ہیں جس کی کوئی علت نہیں، جیسا کہ زمان سابق کے لیے آخر ہوتا ہے اور وہ سب چل رہا ہے حالانکہ اس کا کوئی اول نہیں ہوتا۔

اگر یہ دعویٰ کیا جائے کہ حوادث، غیبیہ فی الحال سما موجود نہیں اور نہ بعض حوالہ میں ہو سکتے ہیں۔ اور معدوم کی قنایہ بھی غیر قنایہ ہی کے ساتھ تو صیغہ نہیں کی جاسکتی، تو یہ بات ان ارواح انسانی کے متعلق بھی لازم ہوگی، جو جسم سے آزاد ہو چکی ہیں اور تمھارے اصول کے تحت سے فنا بھی ہو سکتیں، اور ان آزاد شدہ موجودات کی کوئی انتہا بھی نہیں بتائی جاسکتی، کیونکہ انسانی جسم سے قطعہ کا میلان برابر جاری ہے اور کسی لحاظ سے انسان نمود میں آیا ہے لہذا فی ہدایت — پھر انسان مر جاتا ہے اور اس کی روح باقی رہتی ہے جو عدد کے اعتبار سے اس روح کے علاوہ ہے جو پہلے ہی آزادی حاصل کر چکی ہے، نیز اپنے ساتھ یا ہم سفر اور بعد آنے والی جنوں کے بھی علاوہ ہے۔ اور اگر یہ سب ایک ہی نوع کی ہوں تو بھی تمھارے پاس ہر حال وجود کے اعتبار سے یہ ارواح غیر متناہی اعداد میں ہیں۔

اگر کہ جائے کہ ارواح میں ایک دوسرے سے کوئی باہمی ربط یا ترتیب نہیں پائی جاتی، نہ طبعی طور پر نہ وضعی طور پر، اور ہم تو موجودات غیر متناہی کو محال سمجھتے ہیں۔ اگر ان کے یہ وضعی ترتیب ہو سکتی ہے، جیسا کہ احجام میں ہوتی ہے، تو وہ ایک دوسرے کے ساتھ مرتب رہتے ہیں، ان کے یہ طبعی ترتیب ہو سکتی ہے، جیسا کہ عقل و معمولات میں ہے، لیکن ارواح کا تو یہ حال نہیں ہے۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ وضعی ترتیب کے بارے میں متفرق اس محکمہ عکس ہی اس کی بہتر تردید ہے تم نے دونوں قسموں میں سے ایک کو چھوڑ کر دوسرے کو کیوں جاننا رکھ ہے؟ دونوں میں فرق کرنے والی دلیل کونسی ہے؟ اور تم اس شخص کا کیسے انکار کر سکتے ہو جو کہتا ہے کہ یہ ادواح جن کی تمھارے پاس کوئی عددی انتہا نہیں، ترتیب سے عاری نہیں، کیونکہ ان کا وجود ایک دوسرے سے پہلے ہوتا ہے، کیونکہ گزرے ہوئے شب و روز کی کوئی انتہا نہیں، گر ہم ایک دن اور رات میں ایک ایک روح کا وجود بھی فرض کریں تو اس وقت تک ترتیب وجود کے اعتبار سے ان موجودات کے اعداد و شمار انتہا سے متجاوز ہوں گے، اور علت کے متعلق جو کچھ کہا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ بالطبع معنوں سے پہلے ہوتی ہے، جب کہ کہا جاتا ہے کہ وہ "یعنی علت" بذات معنوں سے اوپر ہوتی ہے (مکان میں نہیں) پس "پیشتر" کے بارے میں "حقیقی زمانی" طور پر یہ محال نہیں سمجھا جاتا، تو چاہئے کہ وہ "پیشتر" کے بارے میں "ذاتی طبیعی" طور پر بھی محال نہ سمجھا جائے۔ اور یہ عجیب بات ہے کہ یہ لوگ، جسم کو مکانی حیثیت سے ایک دوسرے پر لائق ہی طور پر مرتب ہونا۔ محال سمجھتے ہیں اور موجودات کو زمانی حیثیت سے جو ایک دوسرے سے مراد میں بنا کر سمجھتے ہیں کیا یہ صرف غم نہیں ہے جس کی کوئی اصلیت نہیں ہے۔

اگر کہا جائے کہ علل غیر فنا ہیمہ کے محال ہونے پر برمان قاطع یہ ہے کہ ہر اکائی علت کی اکائی ہی کی فرد یا جز ہوتی ہے، جو اپنی ذات میں یا تو ممکن ہے یا واجب، اگر واجب ہو تو علت کی وہ محتاج یوں ہوگی؟ اگر ممکن ہو تو سب کے سب امکان ہی کی صفت سے موصوف ہوں گے، اور ہر ممکن علت کا محتاج ہوتا ہے جو اس کی ذات سے زائد ہوتی ہے۔ اس لیے علل خارجی علت کا محتاج ہوا (اور یہ ناممکن ہے)

تو ہم کہیں گے کہ ممکن و واجب کے لفظ مبہم ہیں، الا اس کے کہ واجب سے وہ وجود مراد ہو جس کی کوئی علت نہیں، اور ممکن سے وہ وجود جس کے لیے اس کی ذات پر زائد علت ہوتی ہے اگر یہی مراد ہے تو ہم کو اس کے مفہوم پر اس طرح غور کرنا چاہیے

ہر چیز ممکن ہے اس معنی کے لحاظ سے کہ اس کی ایک علت ہوتی ہے جو اس کے لیے زائد بر ذات ہے، اور کل ممکن نہیں مانا جاسکتا اس معنی کے لحاظ سے کہ اس کے لیے زائد بر ذات اور خارجی کوئی علت نہیں ہوتی، اور اگر لفظ ممکن سے اس کے سوائے کچھ اور مراد ہو تو وہ غیر مفہوم ہے۔

اگر کہا جائے کہ یہ تو اس بات کی طرف موذی ہوتا ہے کہ واجب الوجود کا قوام ممکنات الوجود سے ہوتا ہے اور یہ محال ہے تو ہم کہیں گے کہ اگر تم واجب اور ممکن سے وہی مراد لیتے ہو جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے تو وہی فی نفسہ مطلوب ہے، اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وہ محال ہے، وہ تو ایسی بات ہے جیسے کوئی کہے کہ قدیم کا قوام حوادث سے ہونا محال ہے حالانکہ زمانہ فلاسفہ کے ہاں قدیم ہے، اور دوروں کی اکائیاں حادث ہیں جو کہ ذوات اوائل ہیں اور مجموعے کے لیے کوئی اول نہیں ہے، تو وہ چیز جس کا کوئی اول نہیں ذوات اوائل سے قوام پائی ہے اور ذوات اوائل کی اکائیوں کے متعلق تو تصدیق کی جاتی ہے اور مجموعے کے لیے نہیں کی جاتی، تو اسی طرح ہر ایک کے متعلق کہا جائے گا کہ اس کی ایک علت ہے اور مجموعے کی کوئی علت نہیں، کیونکہ جن امور کی اکائیوں کے متعلق تصدیق کی جاتی ہے کہ وہ ایک ہے، بعض ہے، یا وہ جزو ہے اور اس کے مجموعے کے متعلق تصدیق نہیں کی جاسکتی، جیسے کوئی حصہ زمین کا ہم لیں کہ وہ دن کے وقت تو سورج سے روشن ہوتا ہے، اور رات کو تاریک ہو جاتا ہے، اسی طرح ہر ایک زمانی واقعہ حادث ہے بعد اس کے وہ حادث نہ ہوتا، یعنی اس کے لیے اول ہے مگر مجموعے کے لیے (ان کے پاس) اول نہیں ہوتا اس سے ظاہر ہوا کہ جو شخص حوادث کے لیے، یعنی عناصر اربعہ کے تصور متغیرہ کے لیے، اول کا نہ ہونا جائز رکھتا ہے اس کے پاس علل لاغناہی سے انہار کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اور اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ فلاسفہ کے لیے سب اوائل کے اثبات کی کوئی راہ نہیں، ان ہی مشکلات کی وجہ سے ان کا بیان کردہ فرق محض تخکم کی بنیاد پر قائم نظر آتا ہے۔

اگر کہا جائے کہ دورات فی احوال موجود نہیں اور نہ صورت عامہ موجود ہیں اور
موجود بالفعل صورت واحد ہے، اور معدوم کی قنایہ یا غیر قنایہ کی وصف تو صیغہ
نہیں کی جاسکتی، سوائے اس کے کہ وہم میں اس کا وجود فرض کیا جائے، اور
وہم میں اس کے فرض کی گنجائش نہیں ہو سکتی جو تعجب خیز نہیں ہے، اگرچہ مفروضاً
بھی ایک دوسرے کی علتیں ہوتی ہیں، اور انسان ان کو بعض وقت اپنے وہم میں
فرض کرتا ہے مگر یہاں بحث موجودات عینی سے ہے نہ کہ ذہنی سے، رہا اربع مردگان
کا مسئلہ تو بعض فلسفی اس خیال کے بھی ہیں کہ ان میں سے ہر ایک روح تعلق حسبہ
سے پہلے ہی ایک آزادہ کی اکائی تھی، جسم سے آزاد ہو کر وہ متحد ہو جاتی ہیں، اس
لیے اب ان کا کوئی عدد ہی باقی نہیں رہتا جس کی غیر قنایہ کی صورت تو صیغہ
کی جاسکے۔ بعض فلسفی یہ کہتے ہیں کہ روح مزاج بدن کی تابع ہوتی ہے اور موت
کے معنی اس کے عدم کے ہیں، اس کے جوہر کو جسم کے بغیر قوام نہیں، اس لیے جو
کا کوئی وجود نہیں، سوائے زندوں کی ارواح کے اور زندے تو موجود و محسوس ہیں
انتہائیت کی نفی ان سے نہیں کی جاسکتی، اور معدوموں کی تو قطعاً کوئی تو صیغہ نہیں
کی جاسکتی نہ انتہائیت کے وجود سے نہ عدم سے سوئے وہم کے، اگر فرض کیا جائے
کہ وہ موجود ہیں۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ روح کے بارے میں جو اشکال ہم نے پیش کیا ہے
وہ اپنی سینا اور فارابی اور دوسرے محققین کے مذہب کے مطابق ہے جو کہتے ہیں کہ
روح ایک جوہر قائم بنفسہ ہے، اور یہ مسلک ارسطو، اور دوسرے قدیم مفسرین
(کلام ارسطو) کا ہے۔ اس کو اس مسلک سے اختلاف ہے اس سے ہم پوچھتے ہیں کہ یا
کوئی شے جو غیر فانی ہے وجود میں آسکتی ہے؟ اگر کہو کہ نہیں، تو یہ محال ہے۔
اور اگر کہو ہاں، تو ہم کہیں گے کہ جب ہر روز ایسی غیر فانی شے وجود میں آتی ہے تاکہ
ہمیشہ باقی رہے تو لا محالہ اب تک ایسے لاتناہی موجودات جمع ہو گئے ہوں گے۔ اسی
صرح وقت کا دور اگر منقضی ہوتا رہتا ہے تو اس کے زمانوں میں موجود کا حصول باقی رہتا
اور منقضی ہونا محال نہیں، اور اسی انداز پر اشکال کا تعین ہوتا ہے، اس سے کوئی شخص نہیں کہ
یہ باقی یا غیر فانی شے، آخری کی روح ہو کیونکہ ہم ان کے یہ دورات لاتناہی ثابت کرتے ہو!

مسئلہ (۵)

اس بات پر دلیل قیام کرنے سے فلاسفہ کے عجز کے سوا
 میں کہ خدا ایک ہے اور یہ کہ دو واجب الوجود کو فرض نہیں کیا جاسکتا
 جو ایک دوسرے کی علت نہ ہوں

اس بارے میں فلسفیوں کے استدلال کے دو مسلک ہیں:
 مسلک اول: ان کا قول ہے کہ اگر دو خدا ہوں تو دونوں واجب الوجود ہوں گے۔
 اب کسی ہستی کو ہم دو معنی میں واجب الوجود کہہ سکتے ہیں:
 یا تو وہ اپنی ذات سے واجب الوجود ہوگی، تو اس صورت میں یہ تصور نہیں کیا جاسکے گا
 کہ وہ اپنے غیر سے واجب الوجود ہے، یا اس کے وجوب وجود کے لیے علت ہوگی، یا کسی
 صورت میں ذات واجب الوجود معلول ہوگی، اور اس کے وجوب وجود کے لیے علت مقتضی
 ہوگی، اور ہم واجب الوجود اسی کو سمجھیں گے جو کسی جہت سے بھی علت کا محتاج نہ ہو،
 فلسفی یہ بھی کہتے ہیں کہ مثلاً نوع انسان زید و عمر کو کہا جاتا ہے، حالانکہ زید اپنی ذات سے
 انسان نہیں ہے، اگر وہ اپنی ذات سے انسان ہو تو عمر انسان نہ ہوگا، اس کے برخلاف
 زید کسی علت کی وجہ سے انسان ہے جس نے اس کو انسان بنایا ہے، اسی وجہ سے عمر
 بھی انسان ہے، لہذا اپنے مادہ حائلہ کی کثرت کے ساتھ انسانیت میں بھی کثرت ہوگی
 اور مادہ سے اس کا تعلق معلول کا تعلق ہوگا، کیونکہ یہ تعلق صرف ذات انسانیت کے
 لیے ضروری نہیں، اسی طرح واجب الوجود کا ثبوت واجب الوجود کے لیے اگر اس کی ذات
 سے ہے تو سوائے اس کے کسی کے لیے نہ ہوگا، ورنہ علت کی وجہ سے ہے تو اس وقت
 وہ معلول ہوگا، واجب الوجود نہ ہوگا، اس سے ظاہر ہوا کہ واجب الوجود کا ایک ہونا ضروری ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ تمہارا یہ قول کہ واجب الوجود کے لیے وجوب وجود کی نوعیت اس کی ذات سے ہے یا علت سے ہے فی وضعہ غلط تقسیم ہے۔ ہم یہ بتا چکے ہیں کہ لفظ وجوب وجود میں ابہام ہے، صرف اس صورت میں ابہام نہ ہوگا جب اس سے نفی علت مراد لی جائے، اس معنی میں وجوب وجود کو استعمال کر کے ہم کہیں گے کہ ایسے دو موجودوں کا ثبوت کہ دونوں کے لیے علت نہ ہو اور وہ ایک دوسرے کی بھی علت نہ ہوں کیوں محال ہوا؟ تمہارا یہ کہنا کہ ”ایک تو وہ ہوتا ہے جس کے لیے کوئی علت نہیں ہوتی اور ایک وہ ہوتا ہے جس کے لیے اس کی ذات سے سبب سے علت نہیں ہوتی“ ایک غلط تقسیم ہے، کیونکہ نفی علت اور استغنائے وجود عن علت کے لیے علت چاہی نہیں جاتی، تو اس قول کے کیا معنی ہیں کہ ”ایک تو وہ ہوتا ہے جس کی علت نہیں اور ایک وہ ہوتا ہے جس کو ذات سے یا سبب سے علت نہیں“ کیونکہ ہمارا قول کہ ”اس کی علت نہیں“ خود ایک سلب محض ہے، اور سبب محض کو نہ علت ہوتی ہے نہ سبب ہوتا ہے، اور نہ اس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ اپنی ذات سے ہے یا ذات سے نہیں ہے۔

اور اگر تم وجوب وجود سے واجب الوجود کا ایک وصف ثابت مراد لیتے ہو، علاوہ اس کے کہ وہ موجود ہے اور اس کے وجود کے لیے علت نہیں، تو یہ فی نفسه غیر مفہوم ہے، البتہ اس لفظ سے بطور ایک صیغہ کے جو تیز حاصل ہوتی ہے وہ اس کے وجود کے لیے نفی علت ہے، تو یہ سلب محض ہے۔ ب یہ نہیں کہا جاتا کہ اپنی ذات سے ہے یا علت سے ہے، لہذا یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ پہلے ایک عرض و منع کرنا گئی، اور اس کی بنا پر یہ تقسیم گھڑی گئی ہے جو ایک فاسد عمل ہے اور بے اصل۔

بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ تمہارے قول کے معنی کہ وہ واجب الوجود ہے یہ ہیں کہ اس کے وجود کی کوئی علت نہیں، اور نہ اس کے بلا علت ہونے کے لیے کوئی علت ہے، اور اس کا بلا علت ہونا بذاتہ معطل بھی نہیں ہے بلکہ اس کے وجود کے لیے علت ہی نہیں ہے اور نہ اس کے بلا علت ہونے کے لیے قطعاً کوئی علت ہے۔

اور یہ عجیب بات ہے کہ یہ تقسیم بجائی صفت کے ایک جز کی طرف بھی ذہن کو نہیں لے جاتی بلکہ اس کے برعکس سلب کی طرف لے جاتی ہے، جیسے کوئی کہے کہ ”سیاہی اپنی ذات سے رنگ ہے یا علت ہے؟ اگر وہ اپنی ذات سے رنگ ہے تو لازم آتا ہے کہ سرخی رنگ نہ ہو، لہذا رنگ کی نوعیت ذات سیاہی کے سوائے کسی کے لیے ثابت نہیں اور اگر یہی علت کے سبب رنگ ہے جس نے کہ اسے رنگ بنایا ہے تو لازم آئے گا کہ ایسی سیاہی کا وجود مانا جائے جو رنگ نہیں، یعنی اس کو علت نے رنگ نہیں بنایا، کیونکہ جو چیز یہ علت ذات سے زائد بر ذات ثابت کی جا سکتی ہے، تو اس کا عدم وہی طور پر فرض کیا جا سکتا ہے گو اپنے وجود میں مستحق نہ ہو، لیکن کہا جائے گا کہ یہ تقسیم وضعی اعتبار سے غلط ہے، اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ”سیاہی اپنی ذات سے رنگ ہے“ ورنہ اس کے مقابل یہ قول ہوگا کہ وہ غیر ذات سے رنگ ہے، اسی طرح یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ موجود اپنی ذات سے واجب ہے، یعنی اس ذات کے لیے علت نہیں ہے، کیوں کہ یہ قول اس کے بہ مقابل مانع ہوگا کہ وہ اپنی غیر ذات سے محال ہے۔

مسئلہ دوم: فلسفی کہتے ہیں کہ اگر ہم دو واجب الوجود فرض کریں تو دونوں ہر اعتبار سے یہ تو متماثل ہوں گے یا مختلف، اگر ہر اعتبار سے متماثل ہوں تو تعدد یا اشتینیت سمجھ میں نہیں آئے گی، جیسے دو سیاہ اشیا اسی وقت دو سمجھی جائیں گی جبکہ وہ دو مختلف محل میں ہوں یا اسی محل میں ہوں مگر مختلف اوقات میں ہوں یا سیاہی اور حرکت محل واحد میں اور وقت واحد میں اپنے اختلاف ذاتی کی وجہ سے دو چیزیں ہیں، لیکن جب وہ ذاتی طور پر مختلف بھی نہ ہوں اور زمان و مکاں بھی ان کے ایک ہی ہوں تو ان کا تعدد سمجھ میں نہیں آئے گا، اگر یہ کہنا جائز رکھا جائے کہ محل واحد میں اور وقت واحد میں دو سیاہیاں ہیں تو کسی شخص کے سامنے یہ کہنا بھی جائز ہوگا کہ وہ دو شخص ہیں لیکن ان دونوں کے درمیان تفاوت ظاہر نہیں کی جا سکتی۔

پس جب دو واجب الوجود میں ہر جہتی مماثلت محال ہوئی، اور اختلاف لازم ہوا،
اور یہ زمان و مکان کا بھی اختلاف نہیں ہو سکتا تو سوائے ان کے اختلاف ذات کے
کچھ بھی باقی نہ رہا۔

اور جب دو واجب الوجود ہستیاں مختلف ہوتی ہیں تو دو محال سے خالی نہیں سمجھی
جاسکتیں، یا تو وہ کسی امر میں مشترک ہوتی ہیں، یا کسی امر میں بھی مشترک نہیں ہوتیں، یہ محال
ہے کہ وہ کسی امر میں بھی مشترک نہ ہوں۔ کیونکہ اس سے لازم آئے گا کہ نہ وہ وجود میں مشترک
ہیں، نہ وجوب وجود میں، اور نہ ہر ایک کے قائم بنفسہ ہونے میں، نہ موضوع میں۔
یا اگر وہ دونوں کسی امر میں مشترک ہیں اور کسی امر میں مختلف ہیں تو مافی الاشتراک
مافی الاختلاف کا مغاثر ہوگا، اس سے ترکیب یا انقسام ثابت ہوگا، اور واجب الوجود میں
تو ترکیب نہیں ہو سکتی، اور جس طرح کہ وہ کمیت میں منقسم نہیں ہو سکتا اس قول کی
تشریح کے لحاظ سے بھی منقسم نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس کی ذات ان امور سے بھی مرکب
نہیں ہو سکتی جو یہ اصول تشریح (اس قول کے) تعدد پر دلالت کریں۔ مثلاً، ہیت انسانی
کے مابہ القوام پر حیوان و ناطق کے الفاظ دلالت کرتے ہیں، بے شک انسان حیوان بھی ہے
اور ناطق بھی، مگر لفظ حیوان کا مدلول انسان کے بارے میں لفظ ناطق سے الگ ہے، کیونکہ
انسان کئی اجزاء سے مرکب ہے، الفاظ سے جن کا تجزیہ کیا جاسکتا ہے، اور یہ الفاظ ان اجزاء
پر دلالت کرتے ہیں، اور انسان اس کے مجموعے کا نام ہے، یہ بات واجب الوجود کے
بارے میں متصور نہیں ہو سکتی، اور یہ نہ ہو تو وہاں، شئییت کا تصور بھی نہیں ہو سکتا،
جواب اس کا یہ ہے کہ یہ تو مسلم ہے کہ کسی چیز میں شئییت کا تصور نہیں ہو سکتا جب
کہ اس میں مغائرت کو تسلیم نہ کیا جائے، اور ہر لحاظ سے متماثل چیزوں کا تغاثر تو متصور ہی
نہیں ہو سکتا، لیکن متغایر ایہ قول کہ ”مبدأ اول میں اس فرع کی ترکیب محال ہے“ حکم مخص
ہے، کیون سی دلیل ہے، اس پر؟

ہم اس مسئلے کو اس کے مقابل تحریر کرتے ہیں کہ ان کا مشہور مقولہ ہے کہ ”مبدأ اول
قول شارح سے تقسیم نہیں ہوتا جیسا کہ کمیت سے تقسیم نہیں ہوتا اور ان کے پاس خدا تعالیٰ

کی وحدانیت کا اثبات اسی دلیل پر مبنی ہے۔

فلاسفہ یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ توحید سوائے اثبات وحدت ذات باری سبحانہ کے مکمل نہیں ہوتی اور اثبات توحید ہر لحاظ سے نفی کثرت ہی سے ہوتا ہے اور کثرت پانچ وجوہ سے ذوات کی طرف مودی ہوتی ہے:-

وجہ اول:- انقسام قبول کرنا، کسی ذات کا فعل یا ہونا۔ اسی وجہ سے جسم واحد، واحد مطلق نہیں ہوتا، کیونکہ وہ واحد ہے، اتصال قائم قابل زوال کی وجہ سے اور وہم میں بلحاظ کمیت منقسم ہو سکتا ہے، مباد اول میں یہ بات محال ہے۔

کثرت کی دوسری وجہ یہ ہے کہ شے عقل میں دو مختلف معنوں میں منقسم ہوتی ہے، (طریقہ کمیت سے نہیں) جیسے جسم کا منقسم ہونا ہیولی اور صورت میں، کیوں کہ ہیولی اور صورت میں سے ہر ایک (گویہ تصویر نہیں ہو سکتا کہ ایک دوسرے کے بغیر منفیہ قائم ہو سکے) حد و حقیقت کے اعتبار سے وہ مختلف شے ہے، ان کے مجموعے سے شے واحد حاصل ہوتی ہے جو جسم ہے، اور یہ بھی الشرح سے منہی ہے، کیونکہ یہ جائز نہیں رکھا جاتا کہ باری تعالیٰ اپنے جسم میں صورت ہو اور نہ اس کے جسم کے لیے مادہ وہیولی ہو سکتا ہے، اور نہ یہ جسم ان کا مجموعہ ہو سکتا ہے، اور پھر مجموعہ نہ ہوگا تو دو علتوں کی وجہ سے نہ ہوگا، یہ کہ مجموعہ بوقت تجزیہ بالکمیت منقسم ہوتا ہے فعلاً بھی اور ہماً بھی۔ یہ کہ وہ بالمعنی صورت وہیولی میں منقسم ہوتا ہے۔ حالانکہ خدا مادہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ مادہ صورت کا محتاج ہوتا ہے اور واجب الوجود ان باتوں سے مستغنی ہے، ہذا جائز نہ ہوگا کہ اس کے وجود کے ساتھ دوسری شے کو مربوط کیا جائے سوائے اس کی ذات کے اور نہ وہ صورت ہو سکتا ہے۔ کیونکہ صورت مادہ کی محتاج ہوتی ہے۔

تیسری وجہ ہے کثرت بالصفات، اور صفات علم و ارادہ و قدرت میں اگر یہ مقدر سمجھی جائیں، اور اگر یہ صفات واجب الوجود ہوں تو وجوب وجود ذات اور ان صفات کے مابین مشترک ہوگا لہذا واجب الوجود میں کثرت کا لزوم اور وحدت کی نفی ہوگی۔ چوتھی وجہ وہ کثرت ہے جو جنس و فہم کی ترکیب سے حاصل ہوتی ہے، مثلاً ایک

اور اس کے ساتھ ہی فلاسفہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ مبدء اول ہے، موجود، جوہر، واحد، قدیم، باقی، عالم، عقل، معقول، فاعل، خالق، صاحب ابدان، قادر، تندرہ رہنے والا، عاشق، معشوق، لذیذ، لذت اٹھانے والا، سخی اور خیر محض ہے، اور دعویٰ کرتے ہیں کہ یہ سب عبارت ہے معنی واحد سے اس میں کثرت نہیں ہے اور یہ ایک عجیب سی بات ہے۔

ہمیں چاہئے کہ پہلے تحقیق کے ساتھ ان کے مذہب کو سمجھ لیں پھر اعتراض کی طرف متوجہ ہوں، کیونکہ کسی مذہب پر سمجھنے سے پہلے اعتراض کرنا اندھیرے میں نشانہ لگانا ہے۔

ان کے مذہب کی تفہیم کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں ”ذات مبدء اول ایک ہے، البتہ اسماء اس کی طرف کسی چیز کے اضافت کی وجہ سے کثیر ہوتے ہیں، یا یہ کہ کسی چیز کو اس کی طرف مضاف کیا جاتا ہے یا کسی چیز کو اس سے سلب کیا جاتا ہے، اور سلب ذاتِ مسلوب عنہ میں کثرت کو واجب نہیں کرتا، اور نہ اضافت کثرت کو واجب کرتی ہے اس لیے وہ لوگ کثرتِ سلوب اور کثرتِ اضافت کا انکار نہیں کرتے، لیکن ان امور کے رد میں پوری توجہ سلب و اضافت ہی کی طرف کی جاتی ہے فلسفہ کہتے ہیں کہ جب اُسے اول کہا جائے گا تو وہ اضافت ہوگی ان کا وجود کی طرف جو اس کے بعد ہیں، اور جب اسے مبدء کہا جاتا ہے تو وہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ اس کے غیر کا وجود اس سے ماخوذ ہے، اور وہ اس کا سبب ہے، لہذا یہ صاف ہوگی اس کے معلولات کی طرف، اور جب اسے موجود کہا جاتا ہے تو اس کے معنی تو معلوم ہی ہیں، اور جب اسے جوہر کہا جاتا ہے تو اس کے معنی ایسے وجود کے ہیں جس سے موضوع میں حلول کو سلب کیا گیا ہے، اور اس سب کو اگر قدیم کہا جائے تو اس کے معنی اول اس سے عدم کو سلب کرنے کے ہیں، لہذا قدیم و باقی کا حاصل اس بات کی طرف رجوع کرے گا کہ وجود موقوف بالعدم ہے نہ لموقوف بالعدم، اور جب کہا جائے کہ واجب الوجود کے معنی ہیں، یہ موجود جس کے لیے کوئی علت نہ ہو

اور وہ اپنے غیر کے لیے علت ہو تو یہ سلب و اضافت کو جمع کرنا ہوگا، جب اس سے
 علت کی نفی کی جائے تو یہ سلب ہوگا، جب اسے اس کے غیر کی علت مانا جائے تو
 یہ اضافت ہوگی، اگر اسے عقل کہا جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ موجود مادے
 سے بری ہے، اور ہر موجود جو اس صفت کا ہو عقل ہے یعنی اپنی ذات کو پہچانتا ہے اور
 اس کا شعور رکھتا ہے اور اپنے غیر کو بھی پہچانتا ہے، اور ذات سبحانہ تعالیٰ کی
 تو یہ صفت ہے یعنی وہ مادے سے بری ہے اس وقت وہ عقل ہے اور یہ وہ قول ہے
 عبارت میں معنی واحد سے (یعنی وہ اپنی ذات کو بھی جانتا ہے اور غیر کو بھی) دو قول
 کا مرجع عقل ہے) اور جب اسے کہا جائے "عقل" تو اس کے معنی ہیں کہ اس کی
 ذات جو عقل ہے اس کے لیے معقول ہوتی ہے، لہذا وہ اپنی ذات ہی کو جانتا ہے
 اور اپنی ذات ہی کو پہچانتا ہے۔ پس اسی کی ذات معقول ہے، اور اسی کی ذات
 عاقل ہے، اور اسی کی ذات عقل ہے، اور سب کے سب یک ہیں، کیونکہ وہی
 معقول ہے، اس حیثیت سے کہ وہ ماہیت محرز ہے مادے سے اور اپنی ذات
 سے آپ غیر مستور ہے، اور جب وہ اپنی ہی ذات کو جانتا ہے تو عاقل ہے، اور
 جب اس کی ذات ہی اس کی ذات کیلئے معقول ہے تو وہ معقول بھی ہے، اور جبکہ وہ
 اپنی ذات ہی سے عقل ہے رائد بر ذات ہو کر نہیں بکا عقل ہونے کے اعتبار سے
 تو اجماع نہیں کہ عاقل و معقول متحد ہو جائیں، کیونکہ عاقل جب اپنے وجود کو عقل
 کی حیثیت سے جانتا ہے تو اس کو معقول کی حیثیت سے بھی جانتا ہے، لہذا عاقل
 و معقول ہر حیثیت سے ایک ٹھکانے کے، اور اگر ہماری عقل، عقل اول
 سے مفارقت کرتی ہے تو جو چیز کہ اول کے لیے بالفعول ابدی ہوگی وہ ہمارے
 لیے بالقوہ بھی ہنگامی ہوگی اور بالفعول بھی ہنگامی، اور جب اس کی طرف خالق
 باری، فاعل، وغیرہ جیسی صفات ثعلبہ منسوب کی جاتی ہیں تو اس کے معنی یہ ہوتے
 ہیں کہ اس کا وجود شریف ہے، اس سے وجود کل لازم فیضان پاتا ہے، اور اس
 کے غیر کا وجود اس کے وجود کا تابع و حاصل ہے، جیسا کہ نور سورج کا تابع ہوتا ہے

اور گرمی، آگ کی، حالانکہ اس کی طرف نسبت عالم کی ایسی تشبیہ نہیں دی جاسکتی،
جیسی کہ نور کی نسبت سورج کی طرف دی جا سکتی ہے الا اس کے کہ اُسے معلول سمجھا
جائے ورنہ کوئی نسبت نہ ہوگی، کیونکہ سورج کو اپنی ذات سے فیضان نور کا کوئی شعور
نہیں ہے، اور نہ آگ کو اپنے سے گرمی کے فیضان کا شعور ہوتا ہے۔ یہ فیضان تو محض
طبیعت کا تقاضا ہے، مگر اول تو عالم بذاتہ ہے اور اس کی ذات وجود غیر کے لیے
مبدأ ہے، لہذا جو کچھ اس سے فیضان پارہا ہے وہ اس کو معلوم ہے اور نہ جو کچھ اس
سے صادر ہو اس سے وہ غافل ہے نیز یہ کہ وہ ہم میں سے کسی کے مانند نہیں ہے، جو
مثلاً اگر کسی مریض اور سورج کے درمیان کھڑا ہو جائے تو مریض سے سورج
کی حرارت اس کی وجہ سے اضطرابی طور پر دور ہو جائے گی نہ کہ اختیاری طور پر۔
اس کے برخلاف مبدأ اول جانتا ہے کہ اس کے کمال سے جو فیضان پارہا ہے اس کا
غیر ہے اور اگر دوسرا شخص جو مریض پر سایہ ڈال رہا ہے اسی طرح سایہ ڈالنے پر قیاد
نہ ہو تو اس کے ساتھ تشبیہ نہیں دی جا سکتی، کیونکہ سایہ ڈالنے والا اپنے سایہ کا بھی
جو جسمی حیثیت سے فاعل ہے اور واقعہ سایہ اندازی کو وہ بخوشی شعوری حیثیت سے
جانتا ہے نہ کہ جسمی، حالانکہ اول کے بارے میں ایسا نہیں کہا جاسکتا، یہاں تو معاملہ
یہ ہے کہ فاعل اس کا عالم بھی ہے اور اس سے راضی بھی ہے، اور وہ اس کا عالم بھی
ہے کہ اس کا کمال اس میں ہے کہ غیر اس سے فیضان پارہا ہے بلکہ یہ بھی فرض کیا جائے
کہ جسم جو اپنے آپ کے لیے سایہ انداز ہے اور وہ پتے واقعہ سایہ اندازی کا عالم ہے اور
وہ اس سے راضی بھی ہے تو بھی اول کے مساوی نہ ہوگا، کیونکہ اول، عالم بھی ہے اور
فاعل بھی اور اس کا علم اس کے فعل کا مبدأ ہے کیونکہ اس کا علم اپنی ذات پر مبدأ
کل ہونے کی حیثیت سے فیضان کل کی علت ہے اور نظام موجود نظام معقول کا
- - - - - منبہی میں کہ وہ اس سے واقع ہوتا ہے، لہذا اس کا فاعل ہونا اس
اس بات کی طرف زور نہ نہیں، کیونکہ اس کا علم بالکل اس سے فیضان کل کی علت
جب کہا جائے کہ واجب الوجود اس کی ذات کے علم پر نازل نہیں کیونکہ جو اپنا مبدأ

ہونا نہ جانے تو اپنی ذات کو بھی نہ جانے گا اس طرح قصد اول سے تو معلوم اس کی ذات ہوگی، اور قصد ثانی سے معلوم کل اکائیات ہوگی، پس یہی معنی میں اس کے فاعل ہونے کے، اور جب اسے قدر کہا جائے گا تو اس سے اس کا ایسا فاعل ہونا مراد لیا جائے گا جیسا کہ ہم نے متعین کیا ہے۔ وہ یہ کہ اس کا وجود ایسا وجود ہے جس سے مقذورات کا فیضان ہوتا ہے، اور اس فیضان سے کل اکائیات کی ترتیب اس طرح ہوتی ہے کہ حسن کمال کے تمام ممکنات کا غایت درجہ ظہور ہوتا ہے۔

اور جب اسے مرید (صاحب ارادہ) کہا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو بھی اس سے فیضان پاتا ہے اس سے وہ غافل نہیں ہے، اور نہ اس سے ناراض، بلکہ وہ جانتا ہے کہ فیضان کل میں کمال اسی سے ہے، اس معنی میں یہ کہنا ٹھیک ہوگا کہ اس سے راضی ہے، اور حائر ہوگا کہ راضی کو مرید بھی کہا جائے، لہذا ارادہ عین قدرت کے سوا کچھ بھی نہیں، اور قدرت عین علم کے سوا کچھ نہیں اور علم عین ذات کے سوا کچھ نہ ہوگا، لہذا ان سب کا مرجع عین ذات ہوگا، اور یہ اس لیے کہ اس کا علم بار مشیاء و اشیا سے ماخوذ نہیں ہے، اور نہ وہ وصف یا کمالات اپنے غیہ سے مستغنیہ ثابت ہوگا، اور یہ اجتناب میں محال ہے، ہمارے علم یہی دو قسم کا ہوتا ہے، ایک تو وہ علم جو کسی شے کی صورت، حال، ہوا ہے، جیسے آسمان و زمین کی صورت کے متعلق ہمارا علم، دوسرا وہ علم جس کو ہم نے اختراع کیا ہے، مثلاً اس شے کا علم جس کی صورت ہم تو ہم نے مشاہدہ نہیں کیا، لیکن اپنے ذہن میں اس کا تصور قائم کیا پھر اس کو خارج میں ظاہر کیا ہے، لہذا اس صورت کا وجود مستفاد عین العلم ہوگا نہ کہ علم مستفاد عن الثبوت، اور یہ بد اول کا علم قسم ثانی کے علم کی طرح ہے کیونکہ اس کی ذات میں نظام کا تمثیل اس کی ذات سے نظام کے فیضان کا سبب ہے۔

ہاں اگر نفس شے کا مجرد استحضار یا کتابت خط کا محض تصور ہمارے ذہن میں اس صورت کے احداث کے لیے کافی ہو جائے تو ہمارا علم بعینہ قدرت اور بعینہ ارادہ ہوگا، لیکن ہماری کمزوری کی وجہ سے ہمارا تصور ایسی صورت کے لیے کافی نہیں ہوتا، بلکہ اس کے

ساتھ ہم ایک ارادہ متجددہ کے بھی محتاج ہوتے ہیں جو قوت شوقیہ سے پیدا ہوتی ہے، تاکہ ان دونوں سے اعضائے آلیہ کے عضلات و اعصاب میں قوت محرکہ کو متحرک کرے، پس حرکت عضلات و اعصاب سے ہاتھ وغیرہ متحرک ہوتے ہیں اور اپنی حرکت سے وہ قلم یا دوسرے آلات خارجی کو متحرک کرتے ہیں، اور حرکت قلم سے مادہ جیسے روشنی وغیرہ متحرک ہوتی ہے، پھر ہمارے ذہنوں میں صورت متصورہ حاصل ہوتی ہے اور اس لیے کہا جائے گا کہ ہمارے ذہنوں میں اس صورت کا نفس وجود نہ تو قدرت ہی ہے اور نہ ارادہ، بلکہ ہم میں جو قدرت تھی وہ عضلات کے مبدأ محرک سے تھی اور یہی صورت عضلات کے اس محرک کو تحریک دیتی تھی، وہی محرک مبدأ قدرت ہے، مگر واجب الوجود میں تو ایسا نہیں ہے۔ وہ ایسے اجسام سے تو مرکب نہیں جو اپنے اطراف سے قوی کو متحرک کرتے ہوں لہذا اس کی قدرت، ارادہ، علم اور ذات سب ایک ہیں۔

اور جب اسے 'زندہ' کہا جائے گا، تو اس سے مراد یہ ہوگی کہ وہ از روئے علم عالم ہے جس سے ایسا وجود فیض پاتا ہے جس کو اس کا فعل کہا جائے گا، لہذا وہ زندہ ہے یعنی وہ بہت کام کرنے والا اور بہت جانتے والا ہے اس سے مراد اس کی ذات ہوگی افعال کی طرف اخلافت کے ساتھ (اسی طریقے پر جس کا کہ ہم نے ذکر کیا، ہماری زندگی کی طرح نہیں کیونکہ وہ دو ایسی مختلف قوتوں کے بغیر تکمیل نہیں پاتی جن سے ادراک و فعل کا ظہور ہوتا ہے لہذا اس کی حیات بھی عین ذات ہی ہے۔

اور جب اسے کہا جائے گا 'جواد' یعنی بہت بخشش کرنے والا، تو اس سے مراد یہ ہوگی کہ اس سے کل کا فیضان ہوتا ہے، جس سے اس کی کوئی غرض وابستہ نہیں، اور جو یعنی بخشش دو چیزوں سے تکمیل پاتی ہے ایک یہ کہ جس پر بخشش کی جاتی ہے اس سے اس کو فائدہ پہنچے، کیونکہ جو شخص ایسی چیز کی بخشش کرتا ہے جس سے طرف ثانی مستغنی ہے تو اس کو صفت بخشش سے منسوب نہیں کیا جاسکتا، دوسرے یہ کہ جواد کو اپنے وجود میں اپنی کسی ذاتی غرض کی تکمیل کا محتاج نہیں ہونا چاہیے، کیونکہ اس کا بخشش پر اقدام اس کی ذات کی غور و ت کی تحت ہوتا ہے، اور جو شخص بخشش اس لیے کرتا ہے کہ اس کی

تعریف و ثنا کی جائے، یا کسی مذمت سے اُسے چھٹکارا ملے، تو وہ معادضہ طلب کہلائے گا۔
اس لیے اس کو جواد نہیں کہا جاسکتا جو حقیقی تو صرف اللہ سبحانہ تعالیٰ کے لیے سزاوار ہے،
کیونکہ وہ اس کے ذریعے نہ تو کسی مذمت سے نجات کا خواہش مند ہے، نہ کسی کی تعریف
سے استفادہ کا، لہذا اسم جواد مع اضافت فعل کے اس کے وجود ہی کی خبر دے رہا ہے،
مع سلب غرض کے، اس لیے وہ اس کی ذات میں کثرت کی طرف مودی نہ ہوگا۔

اور جب اسے ”خیر محض“ کہا جائے گا تو اس سے مراد یا تو اس کا ایسا وجود ہوگا
جو نقص اور امکان عدم سے بری ہو، کیونکہ شرک و وجود نہیں ہوتا، بلکہ وہ عدم جوہر کی
طرف منسوب ہوتا ہے۔ یا عدم صلاح حال جوہر کی طرف، ورنہ وجود (اس حیثیت سے کہ
وہ وجود ہے) خیر ہی ہوگا، اور جب لفظ خیر کا استعمال کیا جائے گا تو اس سے مراد نقص
و شر کے امکان کے سلب سے لی جائے گی، یا یہ کہا جائے گا کہ ”خیر“ بسبب اس کے وہ
نظام اشیا کے لیے سبب ہے اور چونکہ ”اول“ ہی مبداء ہے برتے کے نظم کا، اس
لیے وہ خیر ہے، اس لیے یہ اسم اس کے وجود ہی پر دال ہوگا مع نوع اضافت کے۔
اور جب اسے کہا جائے گا ”واجب الوجود“ تو اس کے معنی ہیں یہی وجود مع سلب
کے (اس کے وجود کی) مع حالت عدم اولاً و آخراً۔

اور جب اسے کہا جائے گا عاشق و معشوق اور لذیذ و مستلذذ، تو اس کے معنی یہ ہیں کہ
ہر حسن و جمال اور ہر رونق و بہا کا وہی مبداء ہے، اور ہر ذی کمال کے لیے وہی محبوب
معشوق ہے، لذت کے معنی ہیں کمال مناسب کا اور اک، اور اگر کوئی شخص اپنے معاشقہ
کے احاطہ سے یا اس پر محیط ہو کر اپنی ذات کے کمال کا اندراک کرتا ہے، اور اپنے ہی جمال
صورت کا، اور اپنے ہی کمال قدرت کا، اور اپنی ہی قوت اعضا کا، یا مجہد ہر کمال کا مختصر
ادراک اس کے لیے ممکن ہو تو کہا جائے گا کہ وہ اپنے ہی کمال کا وہ مست ہے اور اس سے
لذت اٹھاتا ہے، مگر عدم و نقصان کے مقدر ہونے کی وجہ سے اس کی یہ لذت ناقص ہوگی
کیونکہ زوال پذیر عواقل یا خوف زوال کی وجہ سے سرور پورا نہیں ہو سکتا۔ لیکن اول
کے لیے بہاد اکمل اور جلال اتم و نسل ہے، کیونکہ ہر کمال اس کے لیے ممکن ہے اور وہ سے

حاصل ہے، اور وہ اس کمال کو مدد رک ہے، امکان نقصان و زوال سے امن کے ساتھ
مدد رک ہے، اور اس کو کمال حاصل ہر کمال سے بالاتر ہے، لہذا اس کمال کی محبت اور
اس کا عشق ہر عشق و محبت سے بالا و برتر ہے، اور اس سے التذات ہر قسم کے التذات سے
اعلیٰ ہے، بلکہ ہماری ناپائیدار لذتوں کے ساتھ اس کو کوئی مناسبت ہی نہیں، اور یہ کہنا بجا
ہے کہ اس کی حقیقت معنی کو الفاظ میں نہ بیکرنا مشکل ہے، البتہ شرف اشارہ یا استعارہ
کیا جاسکتا ہے، جیسے ہم لفظ مرید (صاحب ارادہ) کے لفظ کا استعارہ کرتے ہیں، اور
ہمارے ارادے سے اس کو تشبیہ دیتے ہیں مالا نکہ اس کے ارادے سے ہمارے ارادے
کو کوئی مناسبت ہی نہیں، اسی طرح نہ اس کے علم کو ہمارے علم سے نہ اس کی قدرت کو
ہماری قدرت سے کوئی مناسبت ہے۔ ممکن ہے کہ تمہیں اس کے بارے میں لفظ لذت
اجتہاد معلوم ہو، اس کے لیے بہتر ترجمہ تو دوسرا لفظ استعمال کرو۔

مقصود یہ ہے کہ اس کا حال ملائکہ کے احوال سے بھی اشرف ہے، اور اس لایق
ہے کہ اس پر رشک کیا جائے، اور ملائکہ کا ہالت تو ہماری حالتوں سے بھی اشرف ہے،
اگر لذت و شرف پیٹ اور عضو تناسل ہی کی لذت کا نام ہوتا تو گدھے اور سور کا مرتبہ
بھی ملائکہ سے اشرف ہوتا، مگر یہ لذتیں حقیقی لذات نہیں، اس لیے وہ فرشتوں کو جو مجرد
عن المادہ ہیں، حاصل نہیں، انھیں جو لذت حاصل ہے وہ سرور شعور کی لذت ہے،
کس چیز کا شعور؟ اس جمال و کمال کا جو کبھی زوال پذیر نہیں، لیکن جو احوال ان فرشتوں
کے ہیں اس سے بالاتر احوال اس "وجود اول" کے ہونے چاہئیں، کیونکہ وجود ملائکہ جو
کہ عقول مجرد ہیں، اپنی ذات سے تو وجود ممکن ہیں اور اپنے غیر سے واجب الوجود ہیں،
اور امکان عدم شر و نفس کی ایک نوع ہے، لہذا کوئی چیز مطلقاً شر سے بری نہیں ہو سکتی
سوائے وجود اول کے، لہذا وہ خیر محض ہے، اس کے لیے بہاؤ و جمال اکمل ہے، پھر
وہی معشوق بھی ہے، چاہے غیر اس سے عشق کرے یا نہ کرے، جیسا کہ وہ عاشق بھی
ہے اور معقول بھی، چاہے غیر اسے سمجھے یا نہ سمجھے، اور ان سب معانی کا مرجع اسی کی
ایک ذات ہے، اس کو دراک لذت ہے، اس کی عقل اس کی عین ذات ہے اور

وہی عقل مجرد ہے، پس سب کا مرجع ایک ہی معنی کی طرف ہے۔

یہ ہے طریقہ تفہیم فلاسفہ کے مذہب کا۔

اب یہ امور دو قسموں میں منقسم ہو سکتے ہیں :-

(ا) وہ جن پر اعتقاد جائز ہے۔ ان کے متعلق ہم یہ بتلائیں گے کہ یہ فلاسفہ کے بنیادی اصول کے مطابق نہیں۔

(ب) وہ جن پر اعتقاد مجاز نہیں۔ یہاں ہم فلسفیوں پر تنقید کریں گے۔

اور ہم کثرت کے مراتب خمسہ کی طرف پھر توجہ کریں گے، ان کی فہمیوں نے جو تردید کی ہے ان پر تنقید کرتے ہوئے یہ ظاہر کریں گے کہ وہ اپنے دعوے کی تائید میں عقلی دلائل پیش کرنے سے قاصر ہیں۔ اب ہم ہر مسئلے پر تفصیل سے بحث کریں گے۔



مسئلہ (۶)

فلاسفہ کے صفات الہیہ انکار اور اس کا ابطال

فلاسفہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ”مبدأ اول“ کے لیے علم، قدرت، و ارادہ کا اثبات محال ہے، جیسا کہ اس امر میں معتزلہ بھی متفق ہیں۔ وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ یہ اسماء شرعی طور پر وارد ہوتے ہیں اور ان کا اطلاق لغتہ جائز رکھا جاتا ہے، لیکن مرجع ان کا ذات واحد ہے (جیب کہ گزرا) اور اس کی ذات پر صفات زائدہ کا اثبات جائز نہیں، جیسا کہ خود ہمارے بارے میں تو یہ جانتے ہیں کہ ہمارا علم اور ہماری قدرت ہماری ذات پر اوصاف زائدہ ہوں۔ کیونکہ ان کا دعویٰ ہے کہ یہ موجب کثرت ہے۔ اگر یہ صفات ہم پر طاری ہوتی ہیں تو ہم جانتے ہیں کہ وہ زائد برذات ہیں کیونکہ وہ متحدہ طاری ہوتی ہیں۔ اور اگر ان کا ہمارے وجود سے اس طرح موازنہ کیا جائے کہ وہ ہمارے وجود سے غیر متاخر ہوں تو وہ بھی زائد علی الذات نہیں سمجھی جائیں گی، ایسا ہی دو چیزوں میں سے جب ایک دوسری پر طاری ہو اور معلوم ہو جائے کہ یہ وہ نہیں ہو سکتی اور وہ یہ نہیں، اگر اس طرح ان کا موازنہ کریں تو ان دونوں کا علیحدہ علیحدہ ہونا سمجھ میں آئے گا۔ یہ صفات، ذات اول کی صفات متعارف ہونے کی حیثیت سے بھی اشیا سوائے ذات ہی ہونگی، اب یہ بات واجب الوجود میں کثرت کا سبب ہوگی، جو محال ہے، اسی لیے ان کا نفی صفات پر جماع ہوا ہے۔

ان سے پوچھا جائے گا کہ اس قسم کی کثرت کے محال ہونے کو تم نے کیسے جانا؟ اس بارے میں تم سوائے معتزلہ کے کافر مسلمین کے خلاف جادے ہو، اب اس پر تم کون سی دلیل پیش کرتے ہو؟ اگر کہا جائے کہ ذات جو صفات کی حامل

ہوتی ہے واحد ہے لہذا واجب الوجود میں کثرت صفات محال ہے۔ اب یہی مسئلہ بابہ النزاع ہے، اس کا محال ہونا بضرورت تو معلوم نہیں، اس کے لیے دلیل کی ضرورت ہے: تمہاری دلیل کیا ہے؟

اس بارے میں ان کے دو مسلک ہیں:-

اولاً تو وہ یہ کہتے ہیں کہ اس پر دلیل یہ ہے کہ دو چیزوں میں یعنی صفت و موصوف میں سے جب یہ وہ نہ ہو اور وہ یہ نہ ہو

۱۔ یا تو ان میں سے ہر ایک دوسرے سے وجود میں مستغنی ہوگی (۲) یا ہر ایک دوسرے کی محتاج ہوگی (۳) یا یہ کہ ایک ان میں سے دوسرے سے مستغنی ہوگی اور دوسری محتاج ہوگی اور اگر ہر ایک کو مستغنی قرار دیا جائے تو دونوں واجب الوجود ہو جاتے ہیں، اور یہ تشنیہ مطلقہ ہے، جو محال ہے۔

یا ہر ایک ان دونوں میں سے ایک دوسرے کی محتاج ہوں گی تو ان میں سے ایک واجب الوجود نہ ہوگی، کیونکہ واجب الوجود کے معنی یہ ہیں کہ جس کا توام خود اسی کی ذات سے ہو، اور وہ اپنے غیر سے من کل وجہ مستغنی ہو، مگر جب یہ غیر کی محتاج ہو تو یہ غیر اس کی علت ہوا، اگر اس غیر کو ہٹا دیا جائے تو اس کا وجود منتزع ہوگا اپنی ذات سے اس کا وجود نہ ہوگا بلکہ اپنے غیر سے ہوگا۔

اور اگر کہا جائے کہ ایک ان میں سے دوسرے کی محتاج ہوتی ہے، تو جو محتاج ہوتی ہے وہ معلول ہے اور واجب الوجود دوسرا ہے، اور جب وہ معلول ہوگا تو سبب کا محتاج ہوگا اور اس بات کی طرف مودی ہوگا کہ ذات واجب الوجود، سبب کے ساتھ مرتبط ہوتی ہے۔

اعتراض اس پر اس طرح ہوگا کہ ان قسم میں سے اختیار کردہ قسم، خیر ہے، لیکن پہلی قسم تشنیہ مطلقہ کے متعلق بھی ہم نے گزشتہ مسئلہ میں یہ ظاہر کر دیا ہے کہ تمہاری تردید کسی دلیل پر مبنی نہیں ہے، کیونکہ تشنیہ مطلقہ کا ابطال کثرت کے ابطال ہی پر مبنی ہوگا۔ اس لیے جو چیز کسی مسئلہ کی فرع ہوں اس کی عمل نہیں قرار

دی جاسکتی۔ لیکن مناسب تریہ ہے کہ کہا جائے کہ ذات اپنے توام میں صفات کی محتاج نہیں ہوتی، البتہ صفات محتاج ہوتی ہیں موصوف کی جیسا کہ خود ہم میں ہوتا ہے۔

ہاں ان کا یہ قول کہ اپنے غیر کا محتاج واجب الوجود نہیں ہوتا، تو ان سے پوچھا جائے گا کہ اگر تم واجب الوجود سے یہ مراد لیتے ہو کہ اس کی کوئی علت فاعلی نہیں ہے تو پھر تم یہ کیوں کہتے ہو؟ اور یہ کہنا کیوں محال ہوا کہ جیسے ذات واجب الوجود کی قدیم ہے اور اس کا کوئی فاعل نہیں ہے ایسے ہی اس کی صفت بھی اس کے ساتھ قدیم ہے اور اس کا کوئی فاعل نہیں ہے؟ اور اگر تم واجب الوجود سے یہ مراد لیتے ہو کہ اس کی کوئی علت قابلہ نہیں ہوتی تو اس معنی میں صفات کو ضروری یا واجب نہیں کہا جاسکتا۔ مگر اس کے باوجود وہ قدیم ہوتی ہیں اور ان کا کوئی فاعل نہیں ہوتا، تو اس رائے میں کون سا تضاد ہے؟

اگر کہا جائے کہ واجب الوجود مطلق وہ ہوتا ہے جس کی نہ علت فاعلہ ہو نہ قابلہ مگر جب یہ تسلیم کیا جائے کہ صفات کی علت قابلہ ہوتی ہے تو ان کا محلول ہونا بھی تسلیم کیا جائے گا۔

ہم کہیں گے کہ ذات قابلہ کا نام علت قابلہ رکھنا آپ کی اصطلاح ہے، اور اس اصطلاح کے مطابق دلیں تو ثبوت واجب الوجود کی طرف رہبری نہیں کرتی، البتہ ایسے کنارے کے اثبات کی طرف رہبری کرتی ہے جہاں علل و معلولات کا تسلسل منقطع ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ کسی اندازے کی رہبری نہیں کرتی، اگر واحد کے لیے ایسی صفات قدیمہ کو مانا جائے جن کا کوئی فاعل نہیں، جیسا کہ اس کی ذات کا کوئی فاعل نہیں، تو قطعاً تسلسل جب بھی ممکن ہے، لیکن ان صفات کا استقرار اس کی ذات ہی میں ہوگا، لہذا لفظ واجب الوجود کو انفرادی انداز کر دینا چاہیے، کیونکہ اس سے انتہا کا امکان ہے، اس وقت دلیل قطعاً تسلسل ہی کی طرف رہبری کرے گی، کسی جزئی کی طرف نہیں۔ اس کے سوا کسی اور چیز کا دعویٰ محض منکرم ہوگا۔

اگر کہا جائے کہ جس طرح کہ علت فاعلی میں قطع تسلسل واجب ہوتا ہے، علت قبیلہ میں بھی وہ جب ہوگا، کیونکہ اگر یہ موجود کسی محل کا محتاج ہو جس میں وہ استقرار پاتا ہے تو محل بھی اسی طرح کسی محل کا محتاج ہوگا جس سے تسلسل لازم آئے گا۔
 تو ہم کہیں گے کہ تم بجا کہتے ہو۔ سی لیے ہمیں اس تسلسل کا قطع کر دینا ضروری ہے اور ہم کہہ چکے ہیں کہ صفت اس کی ذات قائم بقیرہ نہیں ہوتی جیسا کہ ہماری ذات کی مثال سے ہم سمجھ چکے ہیں، اور ہماری ذات اس کا محل ہے اور ہماری ذات کسی محل میں نہیں ہے لہذا صفت و ذات کے علت فاعلی کا تسلسل منقطع ہو گیا کیونکہ صفت کا بھی کوئی فاعل نہیں جبکہ ذات کو کوئی فاعل نہیں، بلکہ ذات صفت کے ساتھ ہمیشہ ہی سے متصف ہے، تو جس علت و ذات ہی کی طرح موجود ہے، رہی علت قائمہ تو اس تسلسل ذات ہی پر منقطع ہوتا ہے، مگر اس سے یہ کیوں لازم آتا کہ جب علت کا انتہا دیکھا جائے تو محل کا بھی انتہا ہوگا، اور دلیل تو قطع تسلسل ہی پر مجبور کرتی ہے اور ہر طریقہ جس سے قطع تسلسل ممکن ہو وہ واجب وجود کی اثباتی برہات کے قضیہ کا نتیجہ ہے۔

اور اگر واجب الوجود سے ایسے موجود کے سوا اے جس کی کوئی علت فاعلی نہ ہو اور جس کی وجہ سے قطع تسلسل ہوتا ہو، کوئی اور چیز ضروری جانے تو ہم اس کو واجب الوجود قطعاً تسلیم نہیں کرتے، اور جب کبھی عقل ایسے موجود قدیم کے قبول کرنے کے لیے جس کے وجود کی کوئی علت نہیں، اپنے اندر گنجائش پاتی ہے تو وہ کسی صفت سے موصوف قدیم کے قبول کرنے کے لیے بھی، جس کی ذات و صفات کی بھی کوئی علت نہیں، اپنے اندر گنجائش پاتی ہے۔

مسئلہ دوم: فیلسفیوں کا قول ہے کہ عموماً قدت، دونوں بھی ہماری ماہیت ذات میں داخل نہیں، بلکہ دونوں عرضی ہیں، اور جب یہی نہ فاعل اول کے لیے بھی ثابت کی جائے تو وہ بھی اس کے ماہیت ذات میں داخل نہیں ہوں گی، بلکہ اس کی طرف بالانحاف عرضی ہوں گی، گو یہ اس کے لیے دائم ہوں، اور بہت سے عرضی و جمہد ہمیشہ غیر بفرق ہو سکتے ہیں، اور ماہیت کے لیے لازم ہوتے ہیں، اس کے باوجود وہ اس کی

ذات کے مقوم نہیں ہوتے، مگر جب عرضی ہوں گے تو تابع ذات ہوں گے، اور ذات ان کا سبب ہوگی، لہذا معقول ہوں گے، پھر کس طرح وہ واجب الوجود قرار دیے جاسکتے ہیں؟ یہی وہ پہلی دلیل ہے جو کسی قدر عبارت کے ادل بدل کے ساتھ پیش کی گئی ہے۔ ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اگر تم ان صفات کو تابع ذات اور ذات کو ان کا سبب گردانے سے یہ مراد لیتے ہو کہ ذات ان کی علت فاعلی ہے، اور وہ ذات کے مفعول ہیں تو ایسا نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ ہمارے علم کو ہماری ذات کی طرف مضاف کرنے کا مستلزم نہ ہوگا جبکہ ہماری ذات بھی ہمارے علم کی علت فاعلی نہیں ہے۔ اگر تم ذات سے محل مراد لیتے ہو اور کہتے ہو کہ صفت کا قوام بنفسہ غیر محل میں نہیں ہو سکتا تو یہ مستمم ہے، اور کوئی وجہ نہیں کہ اس کو محال قرار دیا جائے۔ یا اگر صفت سے متبعی وجود یا عرضی وجود، یا معقول مراد لی جائے یا جو بھی مراد لی جائے، تب بھی یہ محال محسوس میں کوئی تغیر نہ ہوگا، کیونکہ اس کے معنی اس کے سوائے کچھ نہیں ہوں گے کہ صفات الہیہ ذات الہی سے قائم ہیں، جیسی کہ تمام صفات ذات سے قائم ہوتی ہیں پھر ان کا قائم بالذات ہونا کیوں محال سمجھ گیا باوجودیکہ وہ بھی قدیم ہیں اور ان کا کوئی فاعل بھی نہیں۔

بہر حال نفسیہ کی ساری دلیلیں تمام تر مذہبوں کو لفظ کا گورکھ دھندا ہیں وہ کبھی صفات الہیہ کو ممکن کہتے ہیں کبھی جائز، کبھی تابع، کبھی لازم، کبھی معقول، اور ان تمام لفاظ کو نا پسندیدہ قرار دیتے ہیں۔ ان سے کہا جائے گا کہ اگر اس کے معنی یہ ہیں کہ صفات کی کوئی علت فاعلی ہے تو یہ مانا نہیں جاسکتا، اور اگر اس سے مراد ہے کہ ان کی کوئی علت فاعلی نہیں بلکہ ان کے صرف قیام کے لیے محل کی ضرورت ہے تو اس معنی کے لیے جو عبارت چاہو گھڑ لو، اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

عبارتیں رب داب قائم کرنے کا ایک دوسرا طریقہ بھی ہے، وہ کہتے ہیں کہ یہ اس بات کی طرف سوڈی ہوتا ہے کہ جس ان صفات کا محتاج ہے، حالانکہ غنی مطلق محتاج نہیں ہو سکتا، غنی تو اس کو کہیں گے جو اپنے غیر کا محتاج نہ ہو۔

یہ الفاظ کا انتہائی رکیک استعمال ہے۔ سمجھنا چاہئے کہ صفات کمال ذات کمال سے کوئی ایک چیز نہیں ہیں کہ کہا جائے کہ وہ محتاج غیر ہو گئی، اگر وہ ہمیشہ سے ہے تو علم و قدرت و حیات کی صفات کاملہ کے ساتھ بھی ہمیشہ سے ہے، پس محتاج کیسے ہوئی؟ یا یہ کہ کیسے جائز رکھا جاسکتا ہے کہ لزوم کمال کو احتیاج سے تغیر کیا جائے، وہ تو ایسی بات ہے جیسے کوئی کہے کہ ”کمال وہ ہے جو کمال کا محتاج نہ ہو لہذا جو اپنی ذات کے لیے صفات کمال کے وجود کا محتاج ہو وہ ناقص ہے“ تو اس کا یہ جواب دیا جائے گا کہ اس کے کمال ہونے کے معنی ہی اس کی ذات کے لیے وجود کمال کے ہیں، پس تم محض لغتی تخیلات کی بنا پر ان صفات کمال کا کیسے انکار کر سکتے ہو جو تہذیب الہیہ میں اگر کہا جائے کہ جب تم نے ذات و صفت کو ثابت کر دیا اور ذات میں صفت کے حلول کو بھی ثابت کر دیا تو یہ ترکیب ہوئی اور ہر ترکیب مرکب کی محتاج ہے، اور اسی لیے اول کا جسم مونا جائز نہیں رکھا جاتا کیونکہ جسم مرکب ہوتا ہے۔

تو ہم کہیں گے کہ یہ کہنا کہ ہر ترکیب محتاج مرکب ہوتی ہے ایسی ہی بات ہے جیسے کہیں گے کہ ہر موجود محتاج موجد ہوتا ہے، اس لیے جب یہ کہا جائے گا کہ ”اول“ موجود قدیم ہے جس کی کوئی علت ہے نہ کوئی موجد، تو اسی طرح یہ بھی کہا جائے گا کہ وہ موصوف قدیم ہے، اس کی ذات کی کوئی علت ہے نہ اس کی صفات کی، نہ اس کی ذات کے ساتھ قیام صفات کی، بلکہ وہ فلی حیثیت سے بلا علت قدیم ہے، اور جسم تو اس کو اول قرار نہیں دیا جاسکتا، کیونکہ وہ حادث ہوتا ہے، اور حادث اس لیے ہوتا ہے کہ وہ کبھی تغیرات سے خالی نہیں ہوتا۔ اور جو شخص کہ حادث جسم کا قائل نہیں اس کو علت اولیٰ کو لازماً جسم ماننا پڑے گا جیسا کہ ہم آئندہ صفحات میں ثابت کریں گے۔

لہذا اس مسئلے میں تمہارے سارے مسالک ایک قسم کے تخیلات ثابت ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں فلسفی جو بھی ثابت کرتے ہیں اس کو نفس ذات کی طرف رجوع کرنے کی قدرت بھی نہیں رکھتے، مثلاً اس کو وہ ”عالم“ تو ثابت کرتے ہیں مگر ان کے قول سے

ر لازم آتا ہے کہ یہ صفت مجرد وجود پر زائد ہو، اس لیے ان سے پوچھا جاسکتا ہے
 کہ آیا تم تسلیم کرتے ہو کہ اول اپنی ذات کے سوا دوسری جانتا ہے؟ بعض تو اس کو تسلیم کرتے
 ہیں، بعض کہتے ہیں کہ نہیں وہ اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا، مسلک اول وہ ہے
 جس کو ابن سینا نے اختیار کیا ہے جو دعویٰ کرتا ہے کہ اول تمام اشیاء کو نوع کلی جانتا
 ہے جو زمانہ کے تحت داخل نہیں، البتہ ان جزئیات کو نہیں جانتا جو اس میں متحد و احاطہ
 علم کا موجب ہوتے ہیں کہ اس کی وجہ سے ذات عالم میں تغیر ہوتا ہے۔
 ہم پوچھتے ہیں کہ کیا اول کا علم، کل انواع و اقسام کے وجود کے ساتھ جن
 انتہا نہیں، عین اس کا علم بذاتہ ہے یا علم بغیرہ؟ اگر کہو کہ بغیرہ، تو تم کثرت کو
 ثابت کر رہے ہو اور قاعدہ کا نقض کر رہے ہو، اگر کہو کہ بعینہ ہے تو اس شخص کا
 دوسرے میں کیا فرق ہے جو کہتا ہے کہ ان کا علم بغیرہ عین اس کا علم بنفسہ و علم
 بذاتہ ہے، حالانکہ ایسا کہنے والے تو یقیناً بے وقوف ہیں۔ ان سے کہا جائے گا
 کہ شے واحد کی تعریف یہ ہے کہ اس کے اندر نفی و اثبات کا جمع ہونا وہاں بھی محال
 سمجھا جائے، چونکہ شے واحد کا علم واحد ہوتا ہے اس لیے ان واحد میں اس
 کو موجود و معدوم تصور کرنا محال ہوگا، چونکہ انسان کے لیے علم بنفسہ علاوہ علم بغیرہ
 کے وہی طور پر ممکن سمجھا جاسکتا ہے تو کہا جائے گا کہ اس کا علم بغیرہ اس کے علم
 بنفسہ کے سوا ہے۔ اگر دونوں علم ایک ہوں، تو ایک کی نفی دوسرے کی نفی، اور
 ایک کا اثبات دوسرے کا اثبات ہوگا، یہ محال ہے کہ زید موجود بھی ہو اور زید
 معدوم بھی ہو، یعنی ان واحد میں دونوں صورتیں ہوں تو ایسی محالیت علم بغیرہ
 کی علم بنفسہ کے ساتھ تو نہیں ہے، لہذا اسی مقام پر اول کے علم بذاتہ کو
 علم بغیرہ کے ساتھ ایک نہیں سمجھا جاسکتا، کیونکہ ایک کا وجود دوسرے کے بغیر
 ممکن سمجھا جاسکتا ہے، پس وہ دو جدا چیزیں ہیں، اور یہ تو ممکن نہیں ہے کہ
 اس کے وجود ذات کے بغیر اس کے وجود ذات کا وہی تصور کیا جائے۔ اگر کل
 ایسا ہی ہو تو یہ تو ہم محال ہوگا، لہذا جو فلسفی بھی یہ عتراف کرتا ہے کہ اول اپنی

ذات کے سوا جانتا ہے تو وہ لامحی کہ کثرت کو ثابت کرتا ہے۔
 اگر کہا جائے کہ وہ اپنی ذات کے غیر کو قصد اول کی بنا پر نہیں جانتا
 بلکہ اپنی ذات کو مبدأ کل کی حیثیت سے جانتا ہے، پس کل کے ساتھ اس کا علم
 قصد ثانی کو لازم کرتا ہے، کیونکہ ممکن نہیں کہ وہ اپنی ذات کو جانے بغیر یہ جانے کہ
 وہ مبدأ کائنات ہے، کیونکہ مبدأ کائنات ہونا اس کی ذات کی حقیقت سے اور
 یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ اپنی ذات کو اپنے غیر کا مبدأ سمجھے، ورنہ غیر بھی بطریق
 نقصان و لزوم اس کے علم میں شامل ہو جائے گا، اور کوئی وجہ نہیں کہ اس کی ذات
 کے لیے لوازم نہ ہوں، ورنہ بات ماہیت ذات میں کثرت کی موجب نہیں ہوتی،
 البتہ نفس ذات میں کثرت کا ہونا متنع ہے۔

اس کا جواب دو طریقے سے دیا جاسکتا ہے۔

اول یہ کہ تمہارا قول کہ وہ اپنی ذات کو بحیثیت مبدأ جانتا ہے محض حکم
 ہے، بلکہ چاہئے تو یہ کہ وہ صرف اپنی ذات کو جانے کیونکہ اپنے مبدأ ہونے کا
 علم تو علم بالوجود پر زائد ہوگا، اس لیے کہ مبدأیت ذات کی طرف اضافت ہے
 اور یہ جائز ہے کہ وہ ذات کو تو جانے اور اضافت بہ سوائے ذات کو نہ جانے
 اگر مبدأیت کو اضافت نہ مانا جائے تو ذات میں کثرت پیدا ہو جاتی ہے، اور
 اس میں وجود کے علاوہ ایک چیز مبدأیت بھی آجاتی ہے، اور یہ دو الگ الگ
 چیزیں ہیں، جیسا یہ جائز ہے کہ ایک انسان اپنی ذات کو تو جانے مگر پنا معلول
 ہونا نہ جانے، کیونکہ اس کا مستلزم ہونا اس کی علت کی طرف اضافت ہے، غیر
 ذات ہے، اور علم بالاضافت غیر علم بالذات ہے، اس پر ہماری دلیل ثانی چوتھی
 ہے، اور وہ یہ کہ ممکن ہے کہ علم بالذات متوہم ہو بغیر علم بالمبدأیت کے توہم کے
 اور یہ تو ممکن نہیں ہے کہ علم بالذات بغیر علم بالذات کے متوہم ہو کیوں کہ ذات تو

واحد ہے۔

جواب کا دوسرا طریقہ یہ کہ تمہارا قول کہ کل کا علم اول کو قصد ثانی سے ہوتا ہے،

ایک غیر معقول بات ہے، کیونکہ جب کبھی اس کا علم اپنے غیر پر محیط ہوتا ہے، جیسا کہ وہ اپنی ذات پر محیط ہے، تو اس طرح اس کو دو متغائر معلومات حاصل ہوتے ہیں اور معلوم کا تعدد و تغایر تعددِ علم کا موجب ہوتا ہے، کیونکہ دو معلوموں میں سے ایک معلوم دوسرے سے وہم میں جدا کیا جاسکتا ہے۔ لہذا ایک کا علم بعینہ دوسرے کا علم کبھی نہ ہوگا، اگر ایک کا علم بعینہ دوسرے کا علم ہو تو ان میں سے ایک کے وجود کا اندازہ کرنا بغیر دوسرے کے وجود کے اندازے کے محال ہوگا، حالانکہ وہاں کوئی دوسرا تو نہیں ہے، لہذا جب کل واحد ٹھہرا تو اس میں اختلاف نہ ہوگا کہ اس کو قصد ثانی سے تعبیر کیا جائے۔

کاشش مجھے کوئی سمجھائے کہ نفی کثرت پر وہ شخص کیسے اقدام کرتا ہے جو کہتا ہے کہ خدا کے علم سے ایک ذرہ آسمانوں میں اور نہ زمین میں باہر ہو سکتا ہے، لیکن وہ ان تمام چیزوں سے بنوع کلی واقف ہے۔ اور کلیات معلومہ کی تو کوئی انتہا نہیں پس ان کلیات کے متعلق علم باوجود اپنی کثرت و تغایر کے ہر لحاظ سے ایک ہے؟ ابن سینا نے اس بارے میں دوسرے فلسفیوں سے اختلاف کیا ہے جن کا خیال یہ ہے کہ خدا اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا (اس کو وہ نفی کثرت سے احتراز سمجھتے ہیں) یہ کیسے ممکن ہے کہ ابن سینا ان فلسفیوں کے ساتھ مل کر تو کثرت کی نفی کرے اور اثباتِ علم، بغیر میں ان سے اختلاف کرے، اس کو یہ کہتے ہوئے شرم کرنی چاہئے کہ اگر تعالیٰ قطعاً کوئی چیز نہیں جانتا، نہ دنیا میں نہ آخرت میں، البتہ صرف اپنی ذات کو جانتا ہے، ہاں اس کا غیر اپنی ذات کو بھی جانتا ہے اور غیر کو بھی، علم کی حیثیت سے تو غیر ہی اس سے اشرف ٹھہرا!

اس بے حیائی سے اجتناب کرتے ہوئے ابن سینا نے اس مذہب کو ترک کر دیا، اور اس کے باوجود وہ نفی کثرت میں کل وجہ پر برابر اصرار کرتا ہے، اور دعویٰ کرتا ہے کہ خدا کا علم بے غیرہ، بے تمام اشیاء کا علم اس کی ذات کا عین ہے بغیر کسی زیادتی کے، لیکن یہ تو عین تناقض ہے، جس کے قائل ہونے سے دوسرے فلسفیوں کو شرم آتی ہے

اس طرح ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ابن سینا اور وہ جن سے یہ اختلاف کرتا ہے
دونوں رسوائی و ملامت کا ہدف بنتے ہیں۔

مگر اسی چاہنے والے کو خدا نے تعالیٰ برابر گمراہی میں ڈالتا ہے، جو سمجھتا ہے کہ
الہی امور کی کثرت نظر و خیال سے ہاتھ آجاسکتی ہے۔

اگر کہا جائے کہ جب یہ ثابت ہو جائے کہ خدا اپنی ذات کو بہ حیثیت مبداء ازیل
اضافت جانتا ہے کیونکہ علم و مصنف کے ساتھ بھی ایک ہو سکتا ہے، جیسے کوئی اپنے
بیٹے کو پہچانے تو اس پہچاننے یا جاننے میں اس کے باپ ہونے کا علم بھی داخل ہے
جو ضمنی علم ہے، اس سے معلوم کی تو کثرت ہوگی مگر علم متحد ہوگا، اسی طرح جب خدا
اپنی ذات کو مبداء بغیرہ کی حیثیت سے جانتا ہے تو علم تو متحد ہوگا، گو معلوم میں تعدد
ہو، پھر جب یہ چیز معلوم واحد اور اس کی اضافت میں تو سمجھ میں آتی ہے، اور
کثرت کا موجب نہیں ہوتی تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اس چیز کی تعداد میں اضافہ
یا زیادتی جو بہ حیثیت جنس کثرت کی علت نہیں کثرت کی موجب نہ ہوگی۔

اسی طرح جو ایک چیز کو جانتا ہے پھر اس چیز کے علم کو ہی جانتا ہے، تو وہ اس علم کو
جانتا ہے اور ہر اس علم کو جانتا ہے جس کو بنفسہ اور بہ علومہ جمانے، لہذا معلوم متعدد
ہونے کے باوجود علم متحد ہوگا، ہمارے دعوے کا دوسرا ثبوت یہ ہے کہ ہم تو معلومات
خداوندی کو غیر متناہی، اور اس کے علم کو واحد سمجھتے ہو، تم یہ نہیں کہتے کہ اس کے
علوم کی تعداد نامتناہی ہے، پس اگر تعدد معلوم تعدد ذات علم کا موجب ہوتا تو ذات
باری تم میں ایسے علوم ہونا چاہیے، نقاب جن کے اعداد کی کوئی انتہا نہ ہو اور یہ محال ہے۔
تو ہمارا جواب یہ ہے کہ جب کبھی علم ہر لحاظ سے واحد ہو، تو اس کا تعلق دو معلوم
سے متصور نہ ہوگا، جب علم کا ایک سے زیادہ علوم سے تعلق ہوگا تو وہ کثرت کا مقتضی ہوگا
اگر فلسفیوں کے ان اصول موضوعہ کا اتباع کیا جائے جو انھوں نے اپنے نظریہ کثرت
کے سلسلے میں وضع کئے ہیں، کیونکہ فلسفیوں نے کثرت کے معنی کے بیان میں مباحثہ سے
کام لیا ہے، جب وہ کہتے ہیں کہ اگر اول کی ایسی ماہیت جو موصوف بالوجود کہلائی

جاسکتی ہو تو یہ بھی ایک قسم کی کثرت ہوگی، وہ کوئی ایسی چیز کا تصور کر ہی نہیں سکتے جس کی حقیقت واحد ہو اور پھر وہ موصوف بالوجود ہو، بلکہ وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اگر حقیقت وجود کی طرف مضاف ہو تو یہ دو مختلف چیزیں ہوں گی اور یہیں سے کثرت پیدا ہوگی پس اس بنیاد پر ایسے علم کا فرض کرنا جو مخلوقات کثیر سے متعلق ہو ممکن نہیں سوائے اس کے کہ اس میں ایسی نوع کثرت کو لازم سمجھا جائے جو وجود مضاف الی المناست کے فرض کرنے سے بھی زیادہ واضح اور صاف ہو۔

رہا بیٹے کے بارے میں علم، یا ایسے ہی دوسرے اضافی حدود کا علم تو اس میں کثرت ہوتی ہے، کیونکہ اس میں دو چیزوں کا علم لازمی ہے، ذات ابن کا، ذات اب کا، اور یہ دو علم ہوئے، اور تیسرا علم جو ان دونوں کے درمیان اضافت ہے، یہ تیسرا علم دونوں سابق علموں سے مفہوم ہوتا ہے، کیونکہ وہ دونوں اس کی شرطیں اور اس کی ضرورت کا تعین کرتے ہیں، جب تک کہ اول مضاف کا علم نہ ہوگا، اضافت کا بھی نہ ہوگا اس لیے یہ علوم متعدد ہوئے، جو ایک دوسرے کے ساتھ مشروط ہیں، ایسا ہی جب اول، اپنی ذات کو سائر انواع و اجناس کی طرف بحیثیت مبداء مضاف جانے تو اس امر کا محتاج ہوگا کہ وہ اپنی ذات کو جانے اور اجناس کی اکائیوں کو جانے، اور ان کی طرف من حیث المبدأ اپنی ذات کی اضافت کو بھی جانے اور اضافت کا اس کو معلوم ہونا قابل فہم نہ ہوگا۔

رہا ان کا یہ قول، جب کوئی شخص کسی چیز کو جانے تو اس کا علم ہونا اسی علم سے بنفسہ جانا جائے کہ ابتدا معلوم تو متعدد ہوگا، مگر علم واحد ہوگا، صحیح نہیں ہے بلکہ اس کا علم ہونا ایک دوسرے علم سے جانا جائے گا، اور یہ دوسرا علم تیسرے علم سے، و بطور جزاء اور بالآخر ایک ایسے علم کی طرف ختمی ہوگا جس سے وہ غافل ہے، اور اس کو نہیں جانتا، اس کے باوجود ہم یہ پس کہتے کہ اس کا سلسلہ غیر متناہی چلنے مانا ہے، نہ کہ وہ اس علم سے قطع ہو جائے، بلکہ معلوم سے متعلق ہے، وہ وجود علم سے غافل ہے، نہ کہ وہ معلوم سے قطع ہو جائے، نہ کہ وہ معلوم سے قطع ہو جائے اور علم کی

اس حالت میں اس کا ذہن شے معلوم میں مستغرق رہے وہ معلوم ہے سیاہی اور وہ
اس کے سیاہی پن کے علم سے غافل ہے اور اس کی طرف متوجہ نہیں ہے، اگر توجہ کرے
تو پھر دوسرے علم کا محتاج ہو گا، اور اس سے اس کی توجہ منقطع ہو جائے گی۔

ابا ان کا قول کہ یہی الزام متھو رے اسوال سے معلومات باری پہ بھی وارد ہوتا
ہے کیوں کہ وہ غیر متناہی ہیں، اور علم متھو رے پاس و حد ہے، مگر ہم کہتے ہیں کہ ہم اس
کتاب میں کسی قسم کی تعمیری یا اثباتی بحث تو نہیں کر رہے ہیں جو اس کا جواب دیتے ہیں
ہم یہاں تو محض سلبی اور انہدامی قسم کی بحث میں مصروف ہیں۔

اور اگر کہا جائے کہ ہم متھو رے کسی خاص فرقہ پر الزام نہیں لگا رہے ہیں، اور
جو الزام کہ ہم عمومی طور پر لگاتے ہیں تو ہم کو اس کا جواب دیتے کی ضرورت نہیں، مگر
جب روئے سخن خاص متھو رے ہی طرف ہو تو ہمیں جواب دینا چاہئے۔

ہم کہتے ہیں کہ نہیں، ہمیں تو صرف تمہیں اس بات سے عجز ثابت کر دکھانا ہے
کہ تم براہین قطعیہ سے حقائق امور کو جان سکتے ہو، اور جب تمہارا اعتراف ہو جائے تو
یہ چاہئے کہ بعض لوگ ایسے ہی ہیں جن کا یہ یقین ہے کہ مور الہیہ کے حقائق کا
عقلی ادراک و کاشش سے علم نہیں ہو سکتا، بلکہ عقل بشری ان کی دریافت سے قاصر ہے
اسی لیے صاحب شریعت مصلوات اللہ علیہ التسلیم نے فرمایا ہے ”تفکرو فی خلق
و لا تفکرو فی ذات اللہ“ مخلوق خدا کی ماہیت میں غور کرو، خدا کی ماہیت

میں غور نہ کرو، تم ان لوگوں کی کس طرح تردید کر سکتے ہو جو رسول اللہ (علیہ الصلوٰۃ والسلام)
کی سچائی کے بہ دلیل جزو معتقد ہیں، اور جس نے رسوا کیا ہے اس پر کسی عقلی حکم کے
لگانے سے استرازا کرتے ہیں، جو صفات باری میں عقلی رستہ غور و فکر سے جتناب کرتے
ہیں، جو صفات الہیہ کے بارے میں صاحب شریعت کے بیانات کی تلقین کرتے
ہیں، ان کے فرمودہ نکات کو تسلیم کرنے میں، جو اس ذات واجب کے عالم، حریذ قادر
حی وغیرہ ہونے کا برابر اعتراف کرتے ہیں، بغیر اس کج بحثی کے کہ ان صفات کا اصل و
کیسے ہے اور کیا ہے، کیونکہ وہ خوب سمجھتے ہیں کہ وہ ذات برتر از قیاس و خیال و زمان

وہم ہے اور یہاں اگر عقل کے پیر چلنے لگتے ہیں۔

ذہن میں جو کھس گیا لا انتہا کیوں کر ہوا

جو سمجھ میں آگیا پھر وہ حُذُ کیوں کر ہوا (اکبر الہادی)

ہمارا اعتراض یہی ہے کہ تم جو دعویٰ کرتے ہو کہ ہم حقایق کو دلیل سے سمجھتے ہیں اور عقل سے ثابت کرتے ہیں بتاؤ تو وہ کون سی حجت ہے جو ٹوٹ نہیں جاتی اور کون سی دلیل ہے جو حقیقت کا ادراک کر لیتی ہے اور ریاضی کے مضامینوں کی طرح ناقابل شکست ہوتی ہے؟ اگر کہا جائے کہ یہ اشکال ابن سینا پر وارد ہوتا ہے جو دعویٰ کرتا ہے کہ خدا اپنے غیر کو بھی جانتا ہے، حالانکہ دوسرے محققین فلاسفہ اس بات پر متفق ہیں کہ وہ اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا۔

تو ہم کہتے ہیں کہ فلسفہ کے اس مذہب کی رسوائی کا اندازہ اسی سے ہو سکتا ہے کہ بہت سے نامور متاخرین اس کی ہر جہتی تائید سے انکار کر گئے، کیونکہ اس قسم کے مسائل کی رکاوٹ کو کوئی سنجیدہ فہم برداشت نہیں کر سکتا، مثلاً مذکورہ بالا دعویٰ ہی کو دیکھو، جو محاولات کو علمت پر افضلیت دیتا ہے کیونکہ فرشتے ہوں یا انسان بہر حال ہر ذی شعور اپنے کو بھی جانتا ہے اور غیر کو بھی، مگر خدا ہے کہ سوائے اپنی ذات کے کسی کو بھی نہیں جانتا، فرشتے تو فرشتے ہیں، وہ تو معمولی آدمیوں سے بلکہ جانوروں سے بھی گیا گزرا ہوگا، علم تو ایک شریف ترین چیز ہے، اس کا نقصان تو بہت بڑا نقصان ہے، دیکھو خدا میں یہ نقصان کیسے؟ پھر تو یہ بھی کہتے ہو کہ وہ عاشق بھی ہے اور معشوق بھی، کیونکہ اس کے لیے بہادائل ہے اور جمال، تم تو بھلا بتاؤ کہ وجود بسیط کا کون سا جمال ہے جس کی نہ ماہیت ہے نہ حقیقت اسے تو یہ بھی خبر نہیں کہ دنیا میں کیا ہو رہا ہے اور کس پر کیا گز رہا ہے، اور اس سے کیا لازم آ رہا ہے، اور اس سے کیا آلا بلا صادر ہو رہا ہے، اور کب ہو رہا ہے؟ اس سے بڑھ کر ذات باری تعالیٰ میں کون سا نقصان تصور کیا جاسکتا ہے؟ تمام عقائد کو اس جماعت پر تعجب ہوتا ہے جس کو مستقولات میں غور و فکر کرنے کا دعویٰ ہے اور وہ اس نتیجے پر پہنچتی ہے کہ رب المارباب، مسبب الاسباب کو

قطعاً علم نہیں کہ دنیا میں کیا ہو رہا ہے، تو اب اس میں اور ایک بے جان لاش میں کیا فرق ہوگا؟ ”اللہ عما یقول الظالمون علواً کبیراً“ (ترجمہ: اللہ تعالیٰ ظالموں یعنی حد سے تجاوز کرنے والوں کے اقوال سے بالاتر ہے) یہی نہ کہ وہ اپنے آپ کو جانتا ہے، مگر لاش کچھ بھی نہیں جانتی، کون سا کماں ہے اپنے آپ کو جانے میں جب دوسرے کے احوال کا علم نہ ہو، یہ وہ مذہب ہے جس کی کمزوری تو صحیح سے مستغنی ہے۔ پھر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ باوجود اس رسوائی کے کثرت کے الزام سے بھی تم بڑی نہیں ہو سکتے، وہ اس طرح کہ ہم تم سے پوچھتے ہیں کہ اس کا علم ذات اس کا عین ذات ہے یا غیر ذات؟ اگر کہو کہ غیر ذات ہے تو کثرت پیدا ہو گئی، اگر کہو کہ عین ذات ہے تو پھر مختارے اور اس شخص کے درمیان کیا فرق ہے جو کہتا ہے کہ انسان کا اپنی ذات کا علم اس کی عین ذات ہے، اور یہ حماقت ہے، کیوں کہ انسان کی ذات کا وجود اس حالت میں سمجھ میں آتا ہے جبکہ وہ اپنی ذات سے غافل ہو، پھر جب اس کی غفلت زائل ہو جاتی ہے تو وہ اپنی ذات کی طرف توجہ کرتا ہے، تو اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا شعور ذات اس کی ذات کا غیر ہے۔

پھر اگر تم کہو کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ انسان اپنی ذات کے علم سے غالی ہوتا ہے پھر وہ علم اس پر طاری ہوتا ہے تو لا محالہ اس کا غیر ہی ہوا۔ تو ہم کہتے ہیں کہ غیریت طریان اور مقارنت سے نہیں پہچانی جاتی، کیونکہ یہ جائز نہیں ہو سکتا کہ عین شے ہی شے پر طاری ہو جائے، اور غیر شے جب کسی شے سے مقادون ہو تو وہ وہی نہیں ہو سکتی، اور اس کے غیر ہونے کی تشریف سے خارج نہیں ہو سکتی، اس سے یہ ثابت ہوا کہ اول ہمیشہ اپنی ذات ہی کو جانتا ہے، یہ اس بات کی دلیل نہیں، کہ اس کا اپنی ذات کا علم اس کی عین ذات ہے، حالانکہ وہ ہم میں وہ چیزوں کے تخیل کی گنجائش پیدا ہو جاتی ہے، ایک تو ذات، دوسرے طریان شعور طریان کا عین ذات ہونا وہم میں مقصود نہیں ہو سکتا۔

اگر کہا جائے کہ اس کی ذات ہی عقل و علم ہے، اس لیے ایسا نہیں کہا جاسکتا کہ

اس کی ذات پھر ظلم ذات، تو ہم کہتے ہیں کہ اس بیان میں بھی حماقت عیاں ہے
 کیونکہ علم ایسی صفت یا ایسا عرض ہے جو موصوف کو چاہتا ہے، پھر یہ کہنا کہ اس
 کی ذات ہی عقل و علم ہے یہ کہنے کے مرادف ہے کہ وہی قدرت و ارادہ ہے اور وہی
 قائم بنفسہ ہے، نیز ایسی ہی بات ہے جیسے کوئی سیاہی یا سفیدی کے بارے میں
 کہے کہ وہ قائم بنفسہ ہے، یا کمیت و تریج و تثلیث کے بارے میں کہا جائے کہ وہ
 قائم بنفسہ ہیں، یا یہ کہ اعراض قائم بنفسہ ہیں، پس جس اصول پر یہ محال سمجھا جاتا
 ہے کہ صفات اجسام، بتجیر جسم کے جو غیر صفات ہے بنفسہ قائم ہو جائیں، اسی طرح یہ بھی
 محال سمجھا جائے گا کہ صفت علم و حیات و قدرت و ارادہ بھی بنفسہ قائم ہو جائیں
 البتہ وہ ذات کے ساتھ قائم ہو سکتے ہیں، لہذا حیات ذات کے ساتھ قائم ہوئی
 اور اس کی حیات کہلائے گی، ایسا ہی دوسری صفات، پس اس طرح وہ اقل
 سے نہ صرف تمام صفات کو اور حقیقت و ماہیت کو سلب کرنے پر ہی اکتفا نہیں
 کر سکتے جب تک کہ اس سے قیام بنفسہ کو بھی سلب نہ کر لیں، اور اس کو محض علم
 و صفات ہی میں نہ تحويل کر دیں جن کا قیام بنفسہ ممکن نہیں۔
 آئندہ ایک الگ مسئلے کے سلسلے میں ہم یہ بھی بتلائیں گے کہ فلسفی اللہ تعالیٰ
 کے عالم بنفسہ اور عالم بغیر ذہن نے پر بھی کوئی دلیل قائم نہیں کر سکتے، انشاء اللہ تعالیٰ۔



مسئلہ (۷)

فلسفیوں کے ہر قول کے ابطال میں اول مسئلہ جائز نہیں کہ اس کو غیر

اس کے تھو جنس میں رکت اور فی سبب حقیقت میں اول اور ثانوی ہو سکتا

فلسفی اس امر پر متفق ہیں اور اسی پر اپنا یہ دعویٰ قائم کرتے ہیں کہ جب اول کسی شے سے جنسی مشارکت نہیں رکھتا تو پھر کوئی شے فصل کی حیثیت سے بھی اس سے منفصل نہیں ہو سکتی، لہذا اس کی کوئی حد (تعریف) نہیں ہو سکتی، کیونکہ حد جنس و جنس سے مرکب ہوتی ہے اور جو ان سے مرکب نہ ہو تو اس کی کوئی حد بھی نہیں ہو سکتی، کیوں کہ یہ ترکیب کی ایک نوع ہے، اور وہ یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ کسی کا یہ کہنا کہ وہ موجود ہو جو ہر مومن ہے، اور غیر کے لیے علت ہونے میں متبادل اول کا مساوی ہوتا ہے، مگر صاف طور پر کسی دوسری حیثیت سے وہ معلول اول سے مساوی ہوتا ہے، تو یہ مشارکت فی الجنس نہیں کہلائی جا سکتی، بلکہ وہ لازم عام میں مشارکت ہوگی، اور جیسا کہ منطق سے معلوم ہوتا ہے کہ جنس اور لازم میں فی الحقیقت فرق ہے، کیونکہ دونوں عموم میں مغروق نہ ہوں، کیونکہ جنس ذاتی وہ صفت عام ہے جو "ہو" دہ کیا ہے، کے جواب میں عام ہو رہی ہوتی ہے، اور اس کے لئے محدود کی ماہیت میں داخل ہوتی ہے، اور اس کی ذات کی مقیوم (یعنی قائم کرنے والی) ہوتی ہے، جیسے انسان کا ایک زندہ ہستی ہونا ماہیت انسان میں داخل ہے (یعنی زندہ ہونا، لہذا اول جنس ہوگا، اور اس کا مولود و مخلوق ہونا اس کے لیے لازم ہے جو کبھی اس سے جدا نہیں ہو سکتا، لیکن ماہیت میں داخل نہیں ہے، اگرچہ کہ لازم عام ہے یہ بات منہق کے ان معلومات میں سے ہے جن میں شک نہیں کیا جاتا۔

نیز یہ دعویٰ بھی کیا جاتا ہے کہ وجود اشیا کی ماہیتوں میں کبھی داخل نہیں ہوتا۔

بلکہ وہ ماہیت کی طرف دو طرح سے مضاف ہوتا ہے، یا تو لازم غیر مفارق کی حیثیت سے جیسے آسمان، یا وارد کی حیثیت سے، جیسے کہ ان اشیاء کا وجود جن کی زمیں میں ابتدا ہوتی ہے۔ لہذا وجود میں مشارکت جنس میں مشارکت نہ ہوگی۔

رہی دوسری تمام عقول کی طرح اس کی مشارکت اپنے غیر کی علت ہونے میں تو وہ انصاف لازم میں مشارکت ہوگی، اور ماہیت میں داخل نہ ہوگی، کیونکہ معدت اور وجود میں سے ایک بھی ذات کا مقوم نہیں، بلکہ وہ دونوں ذات کے لازم ہیں، بعد اس کے کہ وہ ذات کو اس کے اجزائے ماہیت سے قوام دیں، اس میں مشارکت محض لازم عام میں مشارکت ہوگی، جس کا لزوم ذات کا ہی ہوتا ہے، وہ جنس میں مشارکت نہیں، اسی لیے اشیاء کی تعریف صرف مقومات ہی سے کی جاتی ہے، اگر لازم کے ساتھ ان کی تعریف کی جائے تو یہ رسماً ہوگا، تمیز کے لیے، نہ کہ حقیقت شے کی تصویر کے لیے، لہذا مثلث کی یہ تعریف نہیں کی جائے گی کہ وہ ایسی شکل ہے جس کے دو زاویہ قائمہ مساوی ہوتے ہیں، اگرچہ یہ ہر مثلث کے لیے لازم عام ہے، بلکہ کہا جائے گا کہ وہ ایسی شکل ہوتی ہے جو تین اضلاع سے محیط ہوتی ہے، یہی حال اس کے جوہر ہونے میں مشارکت کا ہے، کیوں کہ اس کے جوہر ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ موجود ہے موضوع میں نہیں ہے، اور موجود جنس نہیں ہوتا، کیوں کہ اس کی طرف امر سلبی کو مضاف کیا جاتا ہے، اور وہ امر سلبی یہ ہے کہ ”وہ موضوع میں نہیں ہے“ لہذا جنس مقوم نہ ہوگی، بلکہ اگر اس کی طرف اس کے ایجاب کو مضاف کیا جائے اور کہا جائے کہ ”موضوع میں موجود ہے“ تو عرض میں جنس نہ ہوگی، اور یہ بات اس لیے کہ جوہر کو اس تعریف سے معترف کرتا ہے، جو اس کے لیے رسم کی طرح ہے ”یعنی یہ کہ وہ موجود ہے“ موضوع میں نہیں ہے، تو اس کا وجود ہونا ہی معترف نہ ہوگا بلکہ اس سے صرف یہ معلوم ہوگا کہ وہ موضوع میں ہو سکتا ہے یا موضوع میں نہیں ہو سکتا، بلکہ ہمارے قول کے معنی رسم جوہر میں یہ ہیں کہ وہ موجود موضوع میں نہیں ہے، یعنی وہ کوئی ایسی حقیقت ہے، جب موجود ہو تو موضوع میں تو موجود نہ ہوگا، اور ہم اس سے یہ مراد تو نہیں لیتے کہ

تعاریف کے وقت وہ موجود بالفعل ہے، تو اس میں مشارکت جنس میں مشارکت نہ ہوگی، بلکہ مقومات ماہیت میں مشارکت ہی مشارکت فی اکبسن کہلاتی ہے جو اس کے بعد فصل سے مباہنت کی محتاج ہوتی ہے، اور اول کے لیے تو کوئی ماہیت نہیں ہے سوائے وجود واجب کے، پس وجود واجب ہی طبیعت حقیقیہ ہے، اور فی نفسہ ماہیت ہے، جو اسی کے لیے ہوتی ہے، اس کے غیر کے لیے نہیں ہوتی، اور جبکہ وجوب وجود اس کے سوا کسی کے لیے نہ ہوگا تو اس کے غیر کی اس کے ساتھ مشارکت نہ ہوگی، لہذا چونکہ وہ اس سے لفصل نوعی منفصل نہیں ہو سکتا، اس لیے اس کے لیے تو کوئی چیز نہیں ہوتی۔

یہ ہے ان کے مذہب کی تفہیم۔

اور اس پر دو صورتوں سے حرج کی جاتی ہے، ایک ہے مطالبہ، دوسرا ابطال۔ مطالبہ یہ ہے کہ کہا جائے گا کہ یہ آپ کے مذہب کا خلاصہ ہے، سوال ہوتا ہے کہ آپ کے بارے میں اس کے محال ہونے کو آپ نے کس طرح جانا، حتیٰ کہ آپ نے اس اثبتیت کی نفی کی بنیاد رکھی ہے۔ آپ کا تو یہ کہنا ہے کہ ”دوسرے کے لیے چاہئے کہ ایک شے میں اول سے مشارکت کرے اور ایک شے میں مباہن ہو“ اور جو چیز کے اس میں اس سے مشارکت کرتی ہے اور جو چیز کے اس سے مباہن ہوتی ہے وہ مرکب ہوگی، اور مرکب محال ہے۔

لہذا ہم پوچھتے ہیں کہ ترکیب کی اس نوع کا محال ہونا تم نے کیسے جانا، اس پر تو کوئی دلیل نہیں ہے سوائے تمہارے اس قول کے جو نفی صفات کے استدلال میں تم نے پیش کیا ہے کہ جو جنس و فصل سے مرکب ہوتا ہے وہ اجزاء سے مجتمع ہوتا ہے، اگر کسی چیز یا کل کا وجود دوسرے سے مستقل ہو کر صحیح ہو سکتا ہے تو وہ دوسرے کے برخلاف واجب الوجود ہوگا۔ اور اگر اجزاء کا وجود کل سے مستقل ہو کر صحیح نہیں ہو سکتا اور نہ کل کا وجود اجزاء کے بغیر صحیح ہو سکتا ہے، تو ان میں سے ہر ایک معلول کی محتاج ہوگی اور اس دلیل پر ہم نے صفات کی بحث میں غور کیا ہے، اور بتلادیا ہے کہ قائلہ

عمل میں یہ محال نہیں ہے، اور دلیل سوائے قطع تسلسل کے کسی طسرف رہنمائی نہیں کر سکتی۔

رہی وہ عظیم الشان چیزیں جن کے ساتھ واجب الوجود کے متصف ہونے کے لزوم کو تم نے اختراع کیا ہے، تو اس پر کسی دلیل سے رہنمائی نہیں ہو سکتی، اگر واجب کا وصف وہی ہے جو تم بتلاتے ہو کہ اس میں کثرت نہیں ہو سکتی لہذا وہ اپنے قوام میں اپنے غیر کا محتاج نہیں ہوتا، تو اس وقت اثبات واجب الوجود پر تو کوئی دلیل نہیں البتہ صرف قطع تسلسل پر دلیل ہے، اس پر ہم نے صفات کے بحث میں حرج کر دی ہے پس شے کی تقسیم جنس و فصل میں موصوف کی تقسیم کی طرح نہیں، جو ذات و صفت میں کی جاتی ہے، کیونکہ صفت غیر ذات ہے، اور ذات غیر صفت ہے، اور نوع میں کل وجہ غیر جنس نہیں ہوتی، جب کبھی ہم نوع کا ذکر کرتے ہیں تو گویا جنس اور نائڈ از جنس کا ذکر کرتے ہیں، مثلاً ہم کہیں ”انسان“ تو گویا ہم ایک حیوان کا ذکر کر رہے ہیں جس پر نطق کا اضافہ کیا گیا ہے۔ لہذا یہ کہنا کہ کیا انسانیت حیوانیت سے مستغنی ہو سکتی ہے ایسی ہی بات ہے جیسا کہ یہ کہنا کہ کیا انسانیت خود انسانیت سے مستغنی ہو سکتی ہے جبکہ اس کی طرف کسی دوسری چیز کو غم کیا جائے تو یہ نسبت صفت و موصوف کی کثرت سے اور زیادہ بعید ہے۔

سوال یہ ہے کہ کس بنیاد پر سلسلہ معلولات کو دو ہی علتوں پر ختم کر دینا محال سمجھا جاتا ہے؟ ان میں سے ایک تو علت افلاک ہے دوسری علت عناصر، یا یہ کہ ایک علت عقول ہے، دوسری علت اجسام، حالانکہ دونوں کے مابین مابینیت مفارقت فی المعنی موجود ہے، جیسا کہ سرخی اور گرمی کے مابین محمل واحد میں بھی موجود ہے، کیونکہ دونوں قبائل فی المعنی ہیں، بخیر اس کے کہ ہم سرخی میں ترکیب جنسی اور فصلی فرمیں کریں، اور اس کو قابل انفصال قرار دیں۔ اگر اس میں کثرت ہوتی ہے تو یہ نوع کثرت وحدت ذات سے مانع نہیں ہوتی۔ پس کس بنا پر تم اس کو عمل میں محال سمجھتے ہو؟ اور اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ کس طرح وہ دو صدق عالم کے امکان کی نفی ہے؟

ذیل قائم کرنے سے عاجز ہو جاتے ہیں۔

اور اگر کہا جائے کہ وہ اس طرح محال سمجھا جاتا ہے کہ اگر دونوں ذاتوں کے مابین
کو وجوب وجود میں مشروط کر دیا جائے تو لازم ہوگا کہ وہ ہر واجب الوجود کے لیے پائی
جائے، اس طرح دونوں متباین نہیں ہوں گے، اگر اسے مشروط نہ کیا جائے اور نہ کوئی
دوسری چیز مشروط کی جائے تو جو بھی وجوب وجود میں غیر مشروط ہو، اس کا وجود اس
مستغنی ہوگا اور وجوب وجود بغیر اس کے پورا نہ ہوگا۔

تو ہم کہیں گے کہ یہ بعینہ وہی بات ہے جس کا تم نے صفات میں ذکر کر دیا ہے، و
بہ اس پر گفتگو کر چکے ہیں۔ اس ساری بحث میں ہمیں کا مبداء لفظ واجب الوجود ہے
اس لیے اس کو نظر انداز کر دینا چاہیے۔ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ذیل واجب الوجود پر دلالت
کرتی ہے، اگر اس سے مراد ”ایسا موجود نہ لیجائے جس کے لیے قائل قید نہیں ہے“
اگر اس سے مراد یہی ہے تو لفظ واجب الوجود کو ترک کر دینا چاہیے، اور ہمیں ثابت کر دینا
چاہیے کہ ”وہ موجود جس کی علت بھی نہ ہو اور قائل بھی نہ ہو“ اس میں تعدد و متباین محال
سمجھا جائے گا، اور اس پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی۔

باقی رہا ان کا یہ سوال کہ آیا واجب الوجود کا بغیر کسی علت کے ہونا مشروط ہے
اس چیز سے جو دو وجوب الوجود ہستیوں میں مشترک سمجھی جاتی ہے؟ یہ ایک اختلاف
بات ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم نے واضح کیا ہے، جس چیز کی کوئی علت نہ ہو، اس کا ایسا
ہونا کسی علت کا محتاج نہیں جس کی تلاش کی جائے، یہ تو ایسی ہی بات ہوگی جیسے کوئی
کہے کہ سیاہی ہونا کیا کسی رنگ کے رنگ ہونے کی شرط ہے، اگر وہ شرط ہوتی ہے تو سرخی
کیسے رنگ ہو سکتی؟ تو یہ اس کا جواب نہ ہوگا کہ اس کی یعنی رنگ کی حقیقت میں تو
دونوں میں سے ایک بھی مشروط نہیں ہے، یعنی عقلی طور پر رنگ ہونے کی حقیقت کے ثبوت
میں اور جہاں تک اس کے وجود کا تعلق ہے تو ان میں سے ہر ایک شرط ہو سکتی ہے،
گو شرط واحد نہ سہی، یعنی نفس کے بغیر جنس کا وجود ممکن نہیں، اسی طرح جو دو علتیں
ثابت کرتے ہیں اور ان دونوں سے تسلسل کو منقطع کرتا ہے، تو وہ کہہ سکتا ہے کہ دونوں

فصول کی وجہ متبائن ہیں، اور کوئی ایک فصل لامحالہ شرط وجود ہوتی ہے لیکن سبیل تعین نہیں۔
 اگر کہا جائے کہ یہ رنگ میں تو جائز ہے، کیونکہ اس کے لیے وجود مضاف الی الماہیت
 ہوتا ہے جو زائد علی الماہیت ہے، لیکن یہ واجب الوجود میں جائز نہیں، کیوں کہ اس کے
 لیے سوائے وجوب وجود کے کچھ نہیں، وہاں، ہیت ہی نہیں جس کی طرف وجود کو مضاف
 کیا جائے، جیسا کہ سیاہی کا فصل یا سرخی کا فصل من حیث لون رنگ ہونے کے لیے
 مشروط نہیں، البتہ وہ اپنے اس وجود میں جو علت سے حاصل ہوتا ہے مشروط ہوتے ہیں،
 اسی طرح وجود واجب میں کسی چیز کو مشروط نہ ہونا چاہئے، کیونکہ وجود واجب اول کے
 لیے ایسا ہی ہے جیسے رنگ کے لیے رنگ ہونا، رنگ کی طرف وجود مضاف کی طرح نہیں۔
 تو ہم کہتے ہیں کہ یہ ہم تسلیم نہیں کرتے، بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ واجب الوجود ایسی حقیقت
 ہے جو وجود کے ساتھ موصوف ہوتی ہے، اس کی تو جمیع ہم آئندہ مسئلے میں کریں گے کہ یہ
 دعویٰ کہ واجب وجود بلا ہیت، خارج عن العقول ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ یہ لوگ
 نفی تشبیہ کی بنیاد ترکیب بنفسی و فصلی پر رکھتے ہیں، پھر اس کی بنیاد نفی ماہیت، وراہ
 وجود پر قائم کرتے ہیں، پس جب ہم آخر الذکر کو جو کہ اساس الالاساس ہے باطل کر دیتے
 ہیں تو ان کے دعووں کی پوری عمارت منہدم ہو جاتی ہے تب محسوس ہوتا ہے کہ اس کی قوت
 محض نامیشی ہے۔

الزام کا مسامک دوم :- ہم کہتے ہیں کہ اگر وجود جوہریت و مبدئیت جنس نہیں کیونکہ
 وہ جواب ماہود (وہ کیا ہے) میں پیش نہیں کئے جاتے تو تھوڑے سے پاس اول (خدا) عقل
 مجرد ہے، دوسری تمام عقول کی طرح، (جو وجود کے ثانوی مبادی ہیں جن کو وہ ملائکہ بھی
 کہتے ہیں، یعنی علت اول کے معلولات) اور عقول مجردہ عن المادہ ہیں، پس اسی حقیقت
 میں خدا اور اس کا معلول اول شامل ہوگا، کیونکہ معلول اول بھی بسیط ہوتا ہے جس کی
 ذات میں ترکیب نہیں ہوتی، سو اُسے بحیثیت لازم کے، ہذا دونوں اس بات میں مساوی
 ہیں، اس لیے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک عقل مجرد عن المادہ ہے، اور یہ ایک حقیقت جنسہ
 ہے، کیونکہ ذات کے لیے عقلیت مجردہ لازم میں سے نہیں، بلکہ وہ ماہیت ہی ہے، اور یہی

ماہیت اول اور تمام عقول کے درمیان مشترک ہے، اب اگر اول دوسری عقول سے کسی دوسری شے کی وجہ سے مباہن نہ ہو تو تہ اثبتیت کو بغیر باہمی مباہنت کے تصور کرتے ہو، اور اگر وہ مباہن ہو تو جوابہ المباہنت ہوگا وہ عقل کے بابہ مشارکت سے سوا ہوگا۔ اور اس میں مشارکت حقیقت میں مشارکت ہوگی، کیونکہ اول اپنے نفس کو بھی جانتا ہے اور اپنے غیر کو بھی (اس کے نزدیک جو ایسا سمجھتا ہے) اس حیثیت سے کہ وہ اپنی ذات میں عقل مجرد عن الوجود ہے، درحلوں اول یعنی عقل اول جس کو کہ خدا نے بغیر واسطہ ایجاد کیا ہے، اس صفت میں اول کے ساتھ شریک ہے، اور اس پر دلیل یہ ہے کہ عقول جو معلولات میں مختلف انواع کی ہوتی ہیں، اور ان کا اشتراک عقلیت میں ہے اور افتراق مقول کی وجہ سے ہے، اس طرح اول عقلیت میں ان سب سے مشارکت رکھتا ہے۔

اب فلسفیوں کے سامنے دو متبادل پہلو ہیں، یا تو وہ قاعدہ جو انھوں نے مقرر کیا ہے ٹوٹ جائے گا یا پھر انھیں ماننا پڑے گا کہ عقلیت مقولہ ذات اول نہیں، ان دونوں پہلوؤں میں سے کسی کا بھی اختیار کرنا ان کے لیے محال ہے۔



آپ ہمارے کتابی سلسلے کا حصہ بن سکتے
ہیں خرید اس طرح کی مثالیں دار،
مفید اور نایاب کتب کے حصول کے لئے
ہمارے ویس ایپ گروپ کو جوائن کریں

ایڈمن پیسل

محمد اللہ حق . 03478848884

سدرہ عالم 03340120123

حسین سیالوت : 03056406057

مسئلہ (۸)

فلسفیوں کے اس قول کے ابطال میں جو ادول (خدا) ہے، یعنی وہ
وجود محض ہے، نہ ماہیت کے حقیقت جس کی طرف وجود کی نسبت
کی جاسکے، اس کے لیے جو درسا ہی وہ ہے جیسا کہ اس غیر لیے ماہیت

اس پر دو غریبوں سے جرح کی جائے گی۔

اول یہ کہ دلیل کا: ان سے پوچھا جائے گا کہ تم نے یہ کیسے جانا، ضرورت عقل
کی بنا پر یا طریق نظری سے؟ ضرورت عقل کی بنا پر تو نہیں ہو سکتا، لہذا تمہیں اس کے ثبوت
میں نظری دلائل پیش کرنی چاہئیں۔

اگر کہا جائے کہ اگر اول کے لیے، ماہیت قرار دی جائے تو وجود اس کی طرف منصف
ہوگا، اور اس کا تابع و لازم ہوگا، اور تابع معلول ہوگا، لہذا وجود واجب معلول ہوگا
اور یہ بات متناقض ہے۔

اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ نقطہ وجود واجب کے اطلاق میں ہمیں پائی جاتی ہے
ہم کہتے ہیں کہ اس کے لیے حقیقت یا ماہیت ہے، اور یہی حقیقت موجود ہے، یعنی معدوم
یا منفی نہیں ہے، اور وجود اس کی طرف منصف ہے، اگر اس کا تابع و لازم نام رکھ سکتے
ہو تو الفاظ کے رد و بدس میں کوئی حرج نہیں یہ جان لینے کے بعد کہ وجود کے لیے کوئی فعل
نہیں ہے، بلکہ یہ وجود قدیم ہے، بغیر علت فی عمل کے، اگر تابع و معلول سے یہ مراد ہوتے ہو
اس کے لیے علت فی عمل ہے تو ایسا تو نہیں ہو سکتا، اور اگر اس کے سوا کسی کوئی اور چیز مراد
لی جائے تو وہ مستلزم ہے، اور اس میں کوئی تضاد بھی نہیں، کیونکہ دلیل قطع تسلسل عمل ہی پر
ذرا لفت کرتی ہے، اور اس کا قطع حقیقت موجودہ اور ماہیت ثابتہ کے ذریعے ممکن ہے

سب ماہیت کا محتاج نہیں ہے۔

اگر کہا جائے کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ماہیت وجود کا سبب ہو جو ماہیت کے تالیف ہونے کی وجہ سے اس کا معلول یا مفعول ہوگا۔

تو ہم کہیں گے کہ ماہیت اشیائے حادثہ میں وجود کا سبب نہیں ہوتی، تو قدیم میں کیسے ہوگی؟ اگر وہ سبب سے اس کا فاعل برآد لیتے ہیں، اور اگر اس سے کوئی دوسری چیز مراد لی جائے (یعنی ایسی چیز جو تا کریر ہے) تو ماہیت وجود کا سبب ہو سکتی ہے اور وہ محال بھی نہیں ہے۔ البتہ جو چیز اصل میں محال ہے وہ تسلسل علی ہے، مگر جب وہ منقطع ہو جائے تو محالیت دفع ہوگئی، باقی تو اس کے محال ہونے کی کوئی وجہ نہیں، ورنہ اس کے محال ہونے پر دلیل قائم ہونی چاہئے، مگر براہین جو فلاسفہ نے پیش کی ہیں وہ ساری تعلکات کی قسم ہی کے ہیں جن کی بنیاد زیادہ تر (۱) لفظ واجب الوجود پر ہے جس سے وہ بعض نتائج اخذ کرتے ہیں (۲) اور یہ تسلیم کر لیا گیا کہ دلیل "واجب وجود" پر انہی اوصاف کے ساتھ دلالت کرتی ہے، لیکن جیسا کہ بتایا گیا، واقعہ یہ نہیں ہے۔

غرض یہ کہ فلسفیوں کی دلیل اس بارے میں نفی صفات اور نفی انقسام جنسی و فصلی کی دلیل ہی کی طرف رجوع ہوتی ہے، بلکہ یہ اور زیادہ کمزور اور مبہم ہے، کیونکہ اس کثرت کا مرجع سوائے مجرد لفظ کے اور کچھ نہیں ہے، ورنہ عقلاً ماہیت واحد موجودہ کے فرض کے لیے گنجائش باقی ہے، اگر نہ کہتے ہیں کہ ہر ماہیت موجودہ متکثر ہوگی، کیونکہ عقل میں ماہیت کا تصور بھی ہے اور وجود کا بھی تو یہ انتہائی گہرا ہے۔ کیونکہ موجود واحد ہر حال میں سمجھ میں آسکتا ہے، اور ہر موجود کے لیے حقیقت بھی ضروری ہے، وجود حقیقت وحدت کی نفی نہیں کرتا۔

دوسرا مسلک یہ ہم کہتے ہیں کہ وجود بلا ماہیت و حقیقت غیر معقول ہے، جیسا کہ ہم عدم مرسل کو نہیں سمجھ سکتے، سوائے اس کے ایسے موجود کی طرف اسے مضائقہ کیا جائے جس کا وہ عدم ہو، پس ہم وجود مرسل کو غیر حقیقت معینہ کی طرف انصاف

نہیں سمجھ سکتے خصوصاً جب ہم ذات واحد کا تعین کریں کیونکہ واحد کیسے متعین کیا جائے گا جو اپنے غیر سے بالمعنی متباعد ہو اور اس کے لیے حقیقت بھی نہ ہو؟ اس لیے کہ نفی ماہیت ہی نفی حقیقت ہے، اور جب حقیقت موجود کی نفی کی جائے تو وجود بھی سمجھ میں نہیں آئے گا، گویا یہ ایسی بات ہوگی جیسے کہ کوئی کہے کہ ”وجود ہے اور موجود نہیں“ اور یہ متناقض ہوگا۔

اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر اس کو معقول سمجھا جائے تو معولات میں الیا وجود جائز رکھنا پڑے گا جس کی حقیقت نہ ہو۔ اور وہ اول کے ساتھ ایسے وجود میں مشارکت رکھتا ہو جس کو نہ حقیقت ہو نہ ماہیت، اور اس بات میں اس سے متباہن ہوتا ہے کہ اس کے لیے علت ہوتی ہے، اور اول کی کوئی علت نہیں ہوتی۔ اب معولات میں ایسی شے کا تصور کیوں نہیں کیا جاسکتا؟ اس کے لیے سوائے اس کے کہ وہ فی نفسہ غیر معقول ہے اور کون سا سبب ہوگا؟ اور جو فی نفسہ غیر معقول ہو تو چونکہ اس کے علت کی نفی کی جاتی ہے، اس لیے وہ معقول نہیں ہو جاتا اور جو معقول ہوتا ہے، چونکہ اس کے لیے علت کو مقدر کیا جاتا ہے اس لیے وہ غیر معقول نہیں ہو جاتا۔

معولات میں فلسفیوں کی یہ انتہا پسندی، تعلیمات کی عمیق واردیوں میں سرگردانی ثابت ہوتی ہے، انھوں نے یہ خیال کیا کہ خدا کے خالص تصور تک ان کی پہنچ ہو گئی ہے، لیکن دراصل ان کی تحقیقات کی انتہا نفی مجرد پہنچتی ہے کیوں کہ نفی ماہیت نفی حقیقت ہے، نفی حقیقت کے بعد صرف لغو وجود باقی رہ جاتا ہے، خالی از معنی جو ماہیت کی طرف مضاف نہیں کیا جاسکتا۔

اگر یہ جائے کہ اس کی حقیقت یہ ہے کہ وہ واجب الوجود ہے اور وہ ماہیت ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ واجب کے معنی سوائے نفی علت کے کچھ نہیں، اور وہ تو سلب محض ہے جس سے حقیقت ذات کا قوام نہیں ہو سکتا، اور نفی علت من تحقیقت حقیقت کے لیے لازم ہے، لہذا حقیقت اپنی اس حسیف

میں قابل فہم ہونی چاہئے کہ اس کے لیے علت نہیں، اور نہ اس کے عدم کا
 تصور ہو سکتا ہے، کیوں کہ وجوب کے لیے اس کے سوائے کوئی معنی نہیں۔
 علاوہ ازیں، اگر وجوب کو وجود پر زیادہ کیا جائے تو کثرت پیدا ہو جائی
 ہے اور اگر زیادہ نہ کیا جائے تو وہی ماہیت کیسے ہو سکتا ہے، وجود تو ماہیت
 نہیں۔ لہذا جو وجود کا عین نہیں وہ عین ہی نہیں ہو سکتا۔



مسئلہ (۹)

اس بیان میں کہ فلاسفہ عقلی لال سے یہ ثابت کرنے سے حریف نہیں

اول خدا کے لیے جسم نہیں

ہم کہتے ہیں کہ یہ بات اسی وقت ٹھیک ہو سکتی ہے جب یہ سمجھا جائے کہ جسم حادث ہے، اس حیثیت سے وہ حوادث سے خالی نہیں ہوتا، اور ہر حادثہ محدث کا محتاج ہوتا ہے۔

مگر جب تم جسم کو قدیم سمجھتے ہو کہ اس کے وجود کے لیے اول نہیں، باوجودیکہ وہ خالی از حوادث نہیں تو سوال ہو سکتا ہے کہ اول جسم کیوں نہیں ہو سکتا؟ چاہے وہ سورج ہو یا فلک اچھی ہو یا اس کے سوائے کچھ اور ہو۔ اگر کہا جائے کہ چونکہ جسم ایسا مرکب ہوتا ہے جس کو کم از کم دو جز میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، اور قسمت معلومہ کے لحاظ سے بھی وہ بصورت و بیوی میں منقسم ہو سکتا ہے، اور ان اوصاف ہی میں منقسم ہو سکتا ہے جن سے وہ لامحالہ منقسم ہوتا ہے، تاکہ وہ دوسرے اجسام سے متمیز ہو سکے، ورنہ اجسام اس حیثیت سے کہ وہ اجسام ہیں مساوی ہوں گے، اور واجب الوجود تو ایک ہے، ان تمام وجوہ کی بنا پر وہ قابل تقسیم کس طرح ہو سکتا ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ ہماری روح خود ہمارے جسم کی علت نہیں ہے اور مجرد نفس قلیل اس کے وجود جسم کی متعارف سے نزدیک علت ہے، بلکہ دونوں ان کے سوا کسی علت کی وجہ سے موجود ہیں، اگر ان دونوں کے وجود کو قدیم تسلیم کیا جائے تو جائز ہو گا کہ ان کے لیے علت نہ ہو۔

اگر کہا جائے کہ روح و جسم کا اتفاق کس طرح وقوع پذیر ہوا؟ تو ہم کہیں گے کہ یہ ایسی ہی بات ہے جیسے کوئی کہے کہ وجود اول کا وقوع کیسے ہوا؟

یا کہا جائے گا کہ یہ سوال حادث کے بارے میں کیا جاسکتا ہے، اور جو ازل سے موجود ہے اس کے متعلق وقوع کا سوال نہیں ہو سکتا، نہ اس کی روح و جسم کے متعلق ہو سکتا ہے۔ جب وہ سب کے سب ہمیشہ سے موجود ہیں تو عجب نہیں کہ مصالح بھی وہی ہوں۔ اگر کہا جائے کہ جسم بہ حیثیت جسم اپنے غیر کا خالق نہیں ہو سکتا اور روح مستقل جسم و سماعت جسم کے بغیر کام نہیں کر سکتی اور جسم (۱۱) اجسام کی تخلیق کے لیے روح کا واسطہ نہیں بن سکتا۔ (۱۲) اور نہ روح کی تخلیق ہی کے لیے (۱۳) اور نہ ایسی چیزوں کی تخلیق کے لیے جو اجسام سے موافقت نہیں کر سکتی۔

تو ہم کہیں گے کہ یہ کیوں نہیں جائز رکھا جاتا کہ ارواح ہی میں کوئی ایسی روح بھی ہو جو ایک ایسی خاصیت سے مختص ہو جو ان کاموں کے لیے تیار ہو کہ اجسام وغیرہ اجسام اس سے وجود پائیں۔ اس کا محال ہونا تو بضرورت معلوم نہیں ہو سکتا، اور نظری طور پر کوئی دلیل بھی اس پر نہیں قائم کی جاسکتی۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اجسام مرتبہ میں ایسے حالات کا مشاہدہ نہیں کرتے، لیکن عدم مشاہدہ تو کسی چیز کے محال ہونے پر دلیل نہیں، چنانچہ فلسفی موجود اول کی طرف ایسی ایسی چیزوں کی نسبت کرتے ہیں جو کسی موجود کی طرف قطعاً منسوب نہیں کی جاسکتیں، لیکن جو چیزیں کہ اس کے غیر میں مشاہدہ نہیں کی گئیں اس بات کا ثبوت نہیں کہ یہ وجوداتوں میں بھی محال ہیں یہی چیز روح اور جسم کے متعلق بھی صحیح ہو سکتی ہے۔

اگر کہا جائے کہ فلک اقصیٰ یا سورج یا کوئی اور جسم فرعون کر و جس کی کوئی مقدار ہو سکتی ہے، اور اس میں زیادتی و کمی جائز رکھی جاسکتی ہے، اب اس مقدار جائز سے احتیاج کسی شخص کا محتاج ہوگا، جو اس کی تخصیص کرے، لہذا جسم علت اولیٰ نہیں ہوگا۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ پھر تم اس شخص کے قول کی کس طرح تردید کر گئے جو کہتا ہے کہ ”یہ جسم ایسی مقدار ہوتا ہے جس پر نظام کل کے اعتبار سے اس کو رہنا لازم ہے، اس سے چھوٹا یا بڑا ہوتا کبھی جائز نہ ہوگا۔ جیسا کہ تم کہتے ہو کہ معاول اولیٰ سے

فلک، قمر، کما یہ مقدار مقررہ فیضان ہوتا ہے، ورتنام مقادیر معلول، دل کی ذات کی نسبت کے لحاظ سے مساوی ہوتی ہیں۔ لیکن ان میں سے ایک کا تعین نظام کلی سے تعین کی وجہ سے فلک، اقصدی کے جسم کے طور پر ہوتا ہے، اس لیے جو مقدار کہ واقع ہو گئی وہی وہی ہے، اس کے برخلاف جائز نہیں۔ یہی توجہ اس کے متعلق ہی کی جاسکے گی جو غیر معلول ہے۔ بلکہ اگر وہ معلول اول میں (جو ان کے نزدیک حرم فلک، اقصدی کی علت ہے) تخصیص کے لیے ایک مہذب ثابت کریں، مثلاً ارادہ، ایجاد کریں، تو بھی سوال منقطع نہ ہوگا کیونکہ پوچھا جائے گا اس مقدار کے بجائے یہ مقدار کیوں مقرر کی گئی؟ جیسا کہ وہ مسلمانوں سے ارادہ قدیم کی طرف اشیا کی اخلافت کے بارے میں سوال کرتے ہیں، اسی طرح ہم ان سے پوچھ سکتے ہیں کہ معلول اول نے سی مقدار کے تعین کا کیا ارادہ کیا؟ ہم ان پر اسی قسم کا زامی اعتراض عائد کر چکے ہیں جب ہم نے بہت حیرت انگیز اور نقطہ نظریہ کے سلسلے میں بحث کی تھی۔

جب یہ ظاہر ہو گیا کہ وہ لوگ، وقوع حالت میں تمیز الشی عن مثله کو جائز رکھنے پر مجبور ہیں، لہذا بغیر علت کے اس کو جائز رکھنا بھی علت کے ساتھ جائز رکھنے ہی کی طرح سمجھ جائے گا کیونکہ جیسے نفس شے کے بارے میں یہ سوال برابر ہوتا رہے گا، کہ اتنی مقدار کیوں مقرر کی گئی؟ تو علت کی صورت میں بھی ایسا ہی سوال ہوگا کہ اپنے مثل سے اس مقدار کو خصوصیت کی کیا وجہ ہے؟ علت کی صورت میں اگر اس سوال کا اس طرح جواب دیا جاسکتا ہو کہ یہ مقدار اپنے غیر کی مقدار کی طرح نہیں ہے، کیونکہ نظام (برخلاف دوسرے کے) اسی سے متعلق ہے تو نفس شے کے، سے میں بھی جو علت کی محتاج نہ ہو ایسا ہی جواب دیا جاسکتا ہے ورنہ اس سے مفر نہیں ہے۔

اور اگر یہ مقدار معین، جو وقوع میں آچکی ہے، اس مقدار کے مساوی ہو جو وقوع میں نہیں آئی تو اب یہ سوال پیدا ہوگا کہ اپنے مثل سے اس کو کیسے امتیاز دیا گیا؟ (خصوصاً فلاسفہ کے معمول پر، کیونکہ وہ ارادہ، تمیز کا انکار کرتے ہیں) اور اگر اس کے لیے مثل نہ ہو تو جواز ثابت نہ ہوگا بلکہ کہا جائے گا کہ جس طرح ان کے خیال

میں غلبہ فہمہ واقع ہو گئی جس طرح جسم و جہنم کو ہونے والی ترقی کی خاطر
 ملک و ملی و نس کی بات مذکور سے منع ہوئی۔

اس بات میں جو شخص غلبہ فہم سے متاثر رہتا ہے اس کی وضاحت سے
 اسے سہج ہے جو غلبہ فہم سے متاثر ہو کر اس کی طرف سے اس کی ترقی
 سے محال ہے اور جب اس کی ترقی نہ ہو تو اس کی ترقی میں اس سے
 محال ہو کہ جو شخص ترقی سے محال ہو اس کی ترقی نہ ہو اس بات پر اس کی ترقی
 کر سکتا کہ اس کے لیے جسم نہیں ہے۔



مسئلہ (۱۰)

اس بار قیام اول سے فلاسفہ کے محضر کے بیان میں عالم کے لیے نفع و غلیظ

ہم کہتے ہیں کہ جو شخص یہ سمجھتا ہے کہ ہر جسم حادث ہے کیونکہ وہ جو ذات سے خالی نہیں ہوتا تو اس کا یہ قول کہ جسم صانع و علت کا محتاج ہے سمجھ میں آتا ہے۔
مگر آپ کے مذہب میں دہریوں کے اس عقیدے کی کیوں گنجائش نہیں کہ عالم قدیم ہے اس کی نہ کوئی علت ہے نہ صانع علت تو حوادث کے لیے ہوتی ہے اور جسم تو عالم میں نہ کبھی حادث ہوا ہے اور نہ کبھی محذوم، حادث تو صورت و اعراض ہوتے ہیں۔

اجسام، یعنی آسمان، قدیم ہیں، عناصر اربعہ جو فلک قمر کا شیعہ ہیں ورنہ ان کے اجسام و مواد قدیم ہیں، البتہ امتزاجات و استحقاقات کی وجہ سے ان پر صورتوں کا تبدل ہوتا رہتا ہے، ہاں ارواح انسانیہ و حیوانیہ و نباتیہ حادث ہوتی ہیں، اور ان حوادث کی علل حرکت و دوریہ پر مشتمل ہوتی ہیں اور حرکت و دوریہ قدیم ہے، اور اس کا مصدر بغیر قدیم فلک ہے پس اس طرح نہ عالم کی علت کی ضرورت رہتی ہے اور نہ اس کے اجسام کے لیے صانع کی بلکہ وہ اسی حالت میں ہمیشہ سے ہے بلا علت، تو اب فلسفیوں کے اس قول کے کیا معنی رہ جاتے ہیں کہ اجسام کا وجود علت کی وجہ سے ہے اور وہ قدیم ہیں مگر کہیں کہ جس چیز کی علت نہ ہو وہ واجب الوجود ہے اور ہم واجب الوجود کی صفات کا تو ذکر کر چکے ہیں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جسم واجب الوجود نہیں تو ہم کہیں گے کہ اس دعوے کا فساد تو ہم ظاہر کر چکے ہیں کہ اس کی دلیل تو سوائے قطع تسلسل کے کسی چیز کی نہ رہ سکتی تھی اور دہریہ نے تو ابتداء ہی میں یہ کہہ کر قطع تسلسل کر دیا ہے کہ اجسام کی کوئی علت نہیں رہ گئے صورت و عرض تو جنس کی علت بعض ہیں۔ یہاں تک کہ وہ حرکت و دوریہ پر مشتمل ہوتے ہیں، اور جیسا کہ فلاسفہ کو مذہب ہے کہ بعض حرکات و دوریہ بعض کی

علت میں اور سی پر الگ کا قطع منسل ہو رہا ہے۔ جو تفصیل ملاحظہ سے اس مذکورہ بیان کی غور سے پڑھے گا وہ قدم اجسام کے معتقدین کے پاس سے یہ بیان لے گا کہ وہ اس کی علت کے ثبوت کرنے سے عاجز ہیں۔ یہ لوگ اصولاً وہ ہریت کے قبول کرنے پر مجبور ہیں۔ اگر کہا جائے کہ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ اجسام یا تو واجب الوجود ہوں گے جو محال ہے، یا ممکن الوجود ہوں گے تو ہر ممکن علت کا محتاج ہوتا ہے۔

ہم اب جواب یہ ہے کہ ”واجب الوجود“ اور ”مکن الوجود“ کے الفاظ بے معنی ہیں۔ فلسفیوں نے جو القیاس پیدا کر رکھا ہے اس کی اصل ان ہی دو لفظوں میں پائی جاتی ہے۔ اس لیے ہمیں مفہوم کی طرف ہی رجوع کرنا چاہیے اور وہ ہے نفی علت یا اثبات علت۔ تو گویا وہ کہتے ہیں کہ ان اجسام کی علت ہو گی یا نہ ہو گی، وہ یہ ہی تو کہتا ہے کہ ان کی کوئی علت نہیں تو فلسفیوں کو اس سے انکار کی وجہ کیا ہے؟ اور اگر امکان سے یہی مراد لیا جائے (یعنی جس کی علت نہیں) تو ہم اسی کو واجب الوجود کہتے ہیں، اور وہ ممکن نہیں ہے اور ان کا قیاس کہ جسم کا واجب ہونا ممکن نہیں، محض کلمہ ہے بلا دلیل۔

اور کہا جائے کہ جسم کے ایسے اجزاء کے ہونے سے انکار نہیں کیا جاسکتا اور کل مجموعہ تو اجزائی سے قوام پاتا ہے، اور اجزاء کی تو علت نہیں نہ اس کے اجتماع کی، بلکہ وہ ذرا ایسے ہی بلا علت و علی قدیم سے چلے رہے ہیں۔

اس کا رد فلسفیوں سے ممکن نہیں۔ سوئے اس کے رد بھی دلیل ذہنی جاتی ہے جو موجودات سے نفی کثرت کا لزوم ثابت کرتی ہے۔ ہم نے اس کا ابطال کر دیا ہے۔ اور فلسفیوں کے ہاں کوئی دوسری دلیل ان کی اپنی ثابت ہوا موجود نہیں ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جو حدوث عالم کا معتقد ہیں، اس کو مدح و تحسین کے لیے کوئی بھی دلیل نہیں مل سکتی۔

مسئلہ (۱۱) ان فلسفیوں کے قصبات لال کے بیان میں جو سمجھتے ہیں کہ اپنے غیر کو جانتا ہے اور انواع و اجناس کو تنوع کثرت جانتا ہے

مسلمانوں کے پاس وجود منحصر ہے حادث اور قدیم پر اور قدیم تو ان کے پاس
سوائے ذات و صفات سبحانہ کے کچھ اور نہیں، اس کے سوا کچھ بھی ہے اس کے
ارادے ہی کے جہت سے حادث ہوا ہے۔ ان مقدمات سے خدا کے علم پر یقین لیا
ضروری نتیجے کے طور پر لازم آتا ہے، کیونکہ مراد (یعنی جس شے کا کہ ارادہ کیا گیا ہو) بالضرورت
مرید (یعنی ارادہ کرنے والے) کو معلوم ہی ہونا چاہیے، اسی بنا پر کہتے ہیں کہ اس کو کل
کا علم ہے، کیونکہ کل اس کی مراد ہے، اور اسی کے ارادے سے حادث ہوا ہے، یعنی
کائنات کی کوئی چیز ایسی نہیں جو اس کے ارادے سے حادث نہ ہوئی ہو، جب یہ
ثابت ہو گیا کہ وہ جس چیز کا ارادہ کرے اس کا مرید اور عالم ہے، تو بالضرورت اس
کو حق یعنی ذی حیات بھی ہونا چاہیے، اور ہر حق جو اپنے غیر کو جانتا ہے وہ اپنی ذات
کو بھی جانتا ہے، اس طرح کائنات مسلمانوں کے نزدیک خدا کے علم کا معروض قرار
پاتی ہے۔ اس مسئلے کو مسلمانوں نے اسی طریق سے سمجھا ہے، کیونکہ وہ سمجھتے ہیں کہ
احداث عالم کا خدا ہی مرید ہے۔

البتہ تم چونکہ دعویٰ کرتے ہو کہ عالم قدیم ہے۔ خدا کے ارادے سے حادث
نہیں ہوا، تو تم کیسے جان سکتے ہو کہ وہ غیر ذات کو بھی جانتا ہے؟ اس پر کوئی دلیل
ہونی چاہیے۔

ابن سینا نے اس کی تحقیق میں اپنے فلسفیانہ مباحث کے سلسلے میں جو کچھ لکھا
ہے اس کا خلاصہ دو بیانات میں پیش کیا جاسکتا ہے۔

پہلا بیان :- اول موجود ہے مگر مادے میں نہیں، اور ہر موجود جو مادے میں
 نہ ہو وہ عقل محض ہوگا، اور جو بھی عقل محض ہوگا، اس پر تمام معقولات کھلے ہوئے
 ہوں گے، کیوں کہ تمام اشیا کے ادراک سے جو شے مانع ہوتی ہے وہ ہے مادے
 ساتھ تعلق اور مشغولیت۔ آدمی کی روح تو تدبیر مادہ (یعنی بدن) میں مشغول ہے،
 جب اس کی مشغولیت موت کی وجہ سے ختم ہو جاتی ہے، اور وہ شہوات جسمانیہ
 اور صفات ردیہ (جو امور طبیعیہ کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں) سے پاک و عفاف بن جاتا
 ہے تو اس پر سارے حقائق معقولات کا انکشاف ہو جاتا ہے اور اسی لیے یہ بھی
 فیصلہ کیا جاتا ہے کہ ملائکہ، سارے معقولات کے شناسا ہوتے ہیں ان سے کوئی
 چیز چھپی ہوئی نہیں ہوتی، کیونکہ وہ بھی عقول مجردہ ہیں جو کسی مادے میں نہیں۔
 ہمارا جواب یہ ہے کہ تمہارے اس قول کے کہ "اول موجود ہے مگر مادے
 میں نہیں ہے" معنی اگر یہ ہیں کہ وہ نہ جسم ہے اور نہ جسم میں منطبع ہے، بلکہ وہ قائم
 بنفسہ ہے، بغیر کسی تخریر اور اختصاص جہت کے تو وہ مسلم ہیں۔

رہ گیا تمہارا یہ قول کہ وہ عقل مجرد ہے تو عقل سے تمہاری کیا مراد ہے؟ اگر اس
 سے مراد وہ ہستی ہے جو تمام اشیا کو جانتی ہے تو وہی مطلوب ہے ہمارا بھی، اور یہی
 موضوع نزاع بھی ہے، مگر تم نے اس کو تین اس مطلوب کے مقدمات میں کیسے
 داخل کر لیا؟ اگر تم اس کے سوال کسی اور چیز سے مراد لیتے ہو یعنی وہ جو اپنے
 آپ کو جانتی ہے (اس بیان سے تمہارے فلسفی بھائیوں کو تو اتفاق ہوگا، لیکن
 جس نتیجے تک تم پہنچنا چاہتے ہو وہ یہ ہے کہ جو اپنے آپ کو جانتا ہے، وہ اپنے غیر کو
 بھی جانتا ہے، اس لیے کہا جائے گا کہ تم نے اس کا ادعا کیوں کیا؟ یہ کوئی ضروری
 صداقت بھی نہیں ہے، غرض کہ ابن سینا اس بارے میں تمام فلاسفہ سے الگ ہو گیا
 ہے۔ اس لیے یہ سوال کیا جاتا ہے کہ اس کو تم مزور کیا کیسے تسلیم کرتے ہو؟ اور اگر یہ
 نظریہ دلیل کا محتاج ہے تو پھر وہ دلیل کیا ہے؟

اگر کہا جائے کہ عقل مجرد اشیا کا علم رکھتی ہے، کیونکہ ادراک اشیا سے مانع

تو مادہ ہی ہوتا ہے، اور وہاں مادہ نہیں ہے۔

تو ہم کہیں گے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ مادہ مانع ضرور ہے، مگر یہ تسلیم نہیں کرتے کہ صرف یہی مانع ہے، اور ان کے قیاس کو قیاس شرعی کی شکل میں اس طرح پیش کیا جاسکتا ہے کہ اگر عقل مادے میں ہوگی تو اشیاء کا ادراک نہ کرے گی، لیکن مادے میں تو نہیں ہے، اس لیے اشیاء کا ادراک کرے گی، اور یہ استثناء نقیض مقدم ہے اور استثناء نقیض مقدم کا بالاتفاق کوئی نتیجہ حاصل نہیں ہوتا، وہ ایسی بات ہے جیسے یہ کہا جائے کہ اگر وہ انسان ہے تو حیوان ہوگا، مگر چونکہ انسان نہیں ہے تو حیوان بھی نہ ہوگا، اور یہ کوئی ضروری نہیں ہے، کیونکہ بہت سی چیزیں انسان نہیں ہو سکتیں مگر حیوان ہو سکتی ہیں جیسے گھوڑا ہو سکتی ہیں۔ اور گھوڑے حیوان ہیں، ہاں استثناء نقیض مقدم ”نقیض تالی“ کا نتیجہ دیتا ہے جیسا کہ منطوق میں وہ شریائے نام سے مذکور ہے کہ وہ ”مقدم پر تالی“ کے انوکھے ثبوت ہے، اور یہ حصہ کے ساتھ ہوتا ہے، جیسے کہیں کہ ”اگر سورج نکلا ہے تو دن موجود ہے، لیکن سورج نکلا نہیں ہے اس لیے دن موجود نہیں، کیونکہ دن کے وجود کے لیے سورج نکلنے کے سوا کوئی سبب نہیں ہے، اس طرح ایک دوسرے پر منعکس ہوگا، اس قسم کی بحثیں ہم نے کتاب معیار العلم میں کی ہیں جو اس کتاب کے غمیمے کے طور پر لکھی گئی ہے۔

اگر کہا جائے کہ ہم تو کس کا دعویٰ کرتے ہیں، وہ یہ کہ مانع مادے میں محصور ہے ہذا اس کے سوا بے جو ہوگا وہ مانع نہ ہوگا۔ تو ہم کہتے ہیں کہ یہ محض تحکم ہے اس پر دلیل کیا؟ دو کمر بیان :- ابن سینا کا قول ہے کہ اگرچہ کہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ اول اعداد عالم کا ارادہ کرنے والا ہے، اور نیز یہ کہتے ہیں کہ کل کا حدوث، حدوث زمانی ہے، البتہ ہم یہ کہتے ہیں کہ عالم اس کا فعل ہے، اور اسی سے وجود ہوا ہے، اور یہ ضرور کہتے ہیں کہ وہ صفت فاعلی سے کبھی محرم نہ رہا، ہمیشہ فاعل رہا، اس کے سوا دوسرے سبب ہیں کوئی اختلاف نہیں، اور جہاں تک کہ بنیادی سوال کا تعلق ہے دنیا یا عالم خدا کا فعل ہے، اس میں مطلقاً کبھی اختلاف نہیں۔ چونکہ فاعل کو اپنے فعل کا عالم ہونا بالاتفاق واجب ہے۔

ہم یقین رکھتے ہیں کہ خدا کو کائنات کا علم ہے، اور ہم کائنات کو خدا کا فعل سمجھتے ہیں۔
جواب اس کا دو طریقوں سے دیا جاسکتا ہے۔

ایک یہ کہ فعل کی دو قسمیں ہوتی ہیں:-

۱۔ ارادی، جیسے انسان و حیوان کا فعل۔

۲۔ اور طبعی، جیسے سورج کا فعل، ریشمی دینا، آگ کا فعل گرم کرنا، پانی کا فعل

ٹھنڈا کرنا وغیرہ۔ فعل کی حیثیت سے علم کو ارادی افعال ہی میں شمار کیا جاتا ہے، جیسا کہ انسان میں اس کا قیاس کیا جاتا ہے۔ اس کو فعل طبعی تو نہیں کہا جاتا۔

اور تمہارے نزدیک پیدایش عالم کا فعل اللہ تعالیٰ کا ایک طبعی و اضطراری فعل

ہے جو لازم عن الذات ہے، وہ ارادی و اختیاری فعل تو نہیں، بلکہ کل اس کی ذات کے

لیے ایسا ہی لازم ہے، جیسا کہ سورج کے لیے نور، اور جس طرح کہ سورج کو اپنے آپ

سے نور کو الگ کرنے کی قدرت نہیں، اور نہ آگ کو اپنے سے خاصیت حرارت دور کرنے

کی قدرت ہے، اسی طرح اول کا اپنے افعال سے الگ ہونا بھی ممکن نہیں۔ تعالیٰ عن

قولہم علواً کبیراً (خدا اے تعالیٰ ان کے خرافات سے بلند تر ہے) تو اس حریف پر اگر

تخلیق کائنات خدا کا فعل ہے تو پھر فاعل کو اس فعل کا علم ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔

اگر کہا جائے کہ دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے، کل کا اس کی ذات سے صادر

ہونا، کل کے ساتھ اس کے علم کی وجہ سے ہے، پس نظام کُلّی کا تمشل ہی فیضان کُلّی

کا سبب ہے۔ اگر اس کو کل کا علم نہ ہوتا، تو اس سے کل کا وجود بھی نہ ہوتا اور یہ بات

سورج سے نور کے اشعاع کے متعلق صحیح نہیں۔

تو ہم کہتے ہیں کہ کل کا وجود خدا کی ذات سے ایسی ترتیب سے لازم آتا ہے جو طبعی

اور اضطراری ہے، اور یہ ضروری نہیں کہ وہ اس کا عالم ہو، بتایئے کہ اس مذہب میں

کون سی مہل بات ہے جب تم بھی نفی ارادے میں ان کے ساتھ موافقت کرتے ہو،

اور جیسا کہ سورج علم نور کے ساتھ لزوم نور کے لئے شرط نہیں ہو سکتا، بلکہ نور ضرورتاً

اس کا تاج ہوتا ہے تو ایسی ہی بات اول میں فرض کرنی چاہئے اور اس سے کوئی

امرا نفع نہیں۔

دوسری وجہ بھی ہے، اور وہ یہ کہ اگر فلسفیوں کی یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ قائل سے شے کا صدور صادر کے ساتھ علم کا مقصد ہی ہوتا ہے، تو ان کے پاس تو اثر کا ثقل واحد ہے، اور وہ ہے معلول اول جو ایک ثقل بسیط ہے، تو چاہے کہ خدا سوائے اس کے اور کسی چیز کا عالم نہ ہو، درمحل اول بھی صرف اسی چیز کا عالم ہوگا جو اس سے صادر ہوئی، اور ثقل تو اثر سے ایک ہی دفعہ موجود نہیں ہوا، بلکہ یہ وساطت و تولد و لزوم صادر ہوا ہے، اور جو چیز کہ اس کے صادر سے صدور پذیر ہوئی ہے کیا ضرور ہے کہ اس کا بھی اس کو علم ہو؟ اس سے تو صرف ایک ہی چیز صادر ہوئی بلکہ یہ بات تو فعل ارادی میں بھی لازم نہیں تو طبیعی میں کیسے ہوگی؟ جیسے پتھر کی حرکت ایک پہاڑ پر سے بعض وقت ارادی تحریک سے بھی ہو سکتی ہے جو حرکت کے ساتھ علم کو لازم گردانتی ہے، حالانکہ اس حرکت سے بالواسطہ جو کچھ وقوع میں آتا ہے، اس کے علم کو لازم نہیں گردانتی، جیسے کچھ ٹوٹ گیا، یا پھوٹ گیا، یا کسی کے سر پر گر گیا، ان سب کا معدوم کرنا پتھر لڑھکانے والے کے لیے غوری نہیں، بہر حال یہ بھی ایسی بات ہے جس کا جواب فلسفیوں کے ہاں کچھ نہیں۔

اگر کہا جائے کہ اگر ہم یہ فیصلہ کر لیں کہ اول اپنی ذات کے سوائے کچھ نہیں جانتا، تو یہ بہت بڑی بات ہوگی، اس کا غیر اپنی ذات کو بھی جانتا ہے، اول کو بھی جانتا ہے، اور غیر کو بھی جانتا ہے، تو شرف علم میں یہ اول سے بڑھ جاتا ہے، حالانکہ معلول علت سے اشرف نہیں ہو سکتا۔

تو ہم کہیں گے کہ یہ قبح حجت نفی اور دفعی حدوث عالم کی فلسفیانہ تجویز کا لازمی نتیجہ ہے، تو دوسرے فلسفیوں کی طرح آپ بھی اس کا ارتکاب کریں یا اس عقیدے سے دست بردار ہوں وراعتراف کریں کہ عالم حادث بالارادہ ہوتا ہے، نیز ابن سینا سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ آپ فلسفیوں کے اس خیال کا کیوں انکار فرماتے ہیں کہ علم زیادتی اشرف کا سبب نہیں، کہوں کہ علم کی طرف اس کا غیر اس لیے محتاج ہوتا ہے کہ اس سے

کمال کا استفادہ کرے، اور انسان کو معقولات کے علم میں شرف ملے ہے تاکہ دنیا و آخرت میں نتائج و عواقب کے مصدقوں پر وقوف پاسکے، تو یہ بات اس کی ذات منظمہ ناقصہ کی تلافی کے لیے ہے، دوسری مخلوقات کا بھی یہی حال ہے۔

یہی ذات سبحانہ تعالیٰ تو تکمیل و تلافی کی ضرورت سے مستغنی ہے بلکہ اگر یہ فرض کیا جائے کہ کسی علم کی وجہ سے اس کی ذات کامل ہو سکتی ہے تو گویا یہ اس کی ذات میں نقص کو تسلیم کرنا ہے۔

اور یہ بات ایسی ہی ہے جیسی کہ آپ نے اس کی صفت سمجھ و بصر کے بارے میں بھی کہی ہے اور جزئیات داخلہ تحت زمانہ کے علم کے بارے میں بھی آپ نے تمام السلیوں سے اتفاق کیا ہے کہ خدا کے تعالیٰ اس سے منزہ ہے، کیونکہ متغیرات جو تحت زمانہ داخل ہیں دو قسم کے ہوتے ہیں، ایک وہ جو ہر لمحے دوسرے وہ جو ہر لمحے والے ہیں ان کا علم اول کو نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس سے اس کی ذات میں تغیر پیدا ہوتا ہے۔ اور ان جزئیات کی اس میں تاثیر ہوتی ہے۔ اذل سے اس چیز کو سلب کر لینے میں کوئی نقصان نہیں، بلکہ کمال ہے، نقصان تو جو اس اور اس کی طرف احتیاج کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اگر آدمی میں نقصان نہ ہوتا تو وہ محاسن کا محتاج نہ ہوتا کہ ان سے دفع ضرر کر سکے۔

اور اسی طرح حوادث جزئیہ کے علم کو بھی تم نقصان سمجھتے ہو۔ ہم تمام حوادث کے عالم ہیں، ساری محسوسات کا ادراک کر سکتے ہیں، اور اذل جزئیات میں سے کچھ نہیں جانتا، نہ محسوسات میں سے کچھ جانتا ہے، اور یہ کوئی نقصان نہیں، لہذا کلیات عقلیہ کا علم بھی جائز ہو سکتا ہے کہ اس کے غیر کہ ہو، اس کو نہ ہو، اس میں اس کا کوئی نقصان نہیں۔ اس شکل سے بچ نکلنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

مسئلہ (۱۲)

فلسفی اس پر بھی کوئی دلیل نہیں قائم کر سکتے کہ اول اپنی ذات جانتا ہے

مسلمان چونکہ حدودِ عالم یا ارادۂ الہی کے قائل ہیں، اس لیے وہ ارادے سے اس کے علم پر استدلال کرتے ہیں، پھر ارادہ و علم سے حیات پر، پھر حیات سے اس بات پر کہ ہر ذی حیات اپنی ذات کو جانتا ہے، اور وہ تو ذی حیات ہی ہے، لہذا اپنی ذات کو بھی جانتا ہے، یہی طریقہ استدلال معقول اور مضبوط ہے۔

مگر تم ارادہ اور فعل احداث کی نفی کر چکے ہو اور سمجھتے ہو کہ جو کچھ اس سے عطا ہوتا ہے وہ بر سبیل ضرورت و طبع لازمی ٹوڑ پر عائد ہوتا ہے، تو یہ بات کیوں بعید از قیاس سمجھی جائے، کہ اس کی ذات ایسی ذات ہے جس سے صرف معلول اول کا وجود ہوتا ہے، پھر معلول اول سے معلول ثانی لازم آتا ہے، اور اسی طرح ترتیب موجودات کی آخری مدت تک، لیکن اس کے باوجود وہ اپنی ذات کو بھی نہیں جانتا۔ جیسے آگ سے گرمی تو نکلتی ہے، سورج سے روشنی تو پھیلتی ہے، مگر نہ آگ کو اپنے آپ کا علم ہے اور نہ سورج کو، جیسا کہ ان کو غیر کا بھی علم نہیں ہے، بلکہ جو اپنی ذات کو جانے لگا تو اپنے سے عائد ہونے والے کو بھی جانے لگا، اور غیر کو بھی جانے لگا، حالانکہ ضرورت تو اس کی ہے کہ وہ غیر کو نہ جانے، پھر جب وہ غیر کو نہ جانے لگا تو ہم کہتے ہیں کہ اپنے آپ کو بھی نہ جانے لگا۔

اگر کہا جائے کہ جو اپنے آپ کو بھی نہ جانے لگا وہ مردہ ہے، تو اول مردے کے مانند کیسے ہو گا؟ تو ہم کہتے ہیں کہ مختار سے مذہب کے اصول کی بنا پر تو ایسا سمجھنا ضروری ہے، لہذا کیا فرق ہے آپ میں اور اس کہنے والے میں جو کہہ سکتا ہے کہ جو اپنے ارادہ و قدرت و اختیار سے کام نہیں کر سکتا، نہ سن سکتا نہ دیکھ سکتا

تو وہ مردہ ہی ہے، اور جو غیر کو نہیں جانتا تو وہ بھی مردہ ہے، اگر یہ جائز رکھا جائے کہ اول ان تمام صفات سے خالی ہے، تو اس کو کیا ضرورت پڑی ہے کہ اپنی ذات کو جملے پھر اگر وہ اپنے اس قول کی طرف وٹ آئیں کہ جو مادے سے بری ہوتا ہے تو بذاتہ عقل ہوتا ہے، لہذا اپنے آپ کو جانتا ہے، تو ہم یہ بتا چکے ہیں کہ یہ حکم مختص ہے، اس پر کوئی دلیل۔ اگر کہا جائے کہ اس پر دلیل یہ ہے کہ موجودہ و قسم کا ہوتا ہے، زندہ اور مردہ، اور زندہ مردے سے زیادہ اولیٰ و اشرف ہوگا، لہذا اول کو بھی زندہ ہونا چاہیے، کیونکہ وہی اولیٰ و اشرف ہے، اور ہر زندہ اپنی ذات کو جانتا ہے، کیونکہ یہ محال ہوگا کہ اس کے مخلوقات تو ذی حیات ہوں اور وہ ذی حیات نہ ہوں۔

تو ہم کہتے ہیں کہ یہ بھی تحکلات ہیں۔ یہ کیوں محال سمجھ گیا کہ جو اپنے آپ کو نہیں جانتا اس سے وہ وجود صادر ہو جو یہ وسائل کثیرہ یا بغیر وسیلہ اپنے آپ کو جان سکتا ہو، اگر اس کے محال ہونے کی وجہ یہی ہے کہ معلول علت سے اشرف ہو جائے گا تو معلول کا علت سے اشرف ہونا محال کیوں ہوا، پھر تم اس شخص کے قول کا کیسے انکار کر سکتے ہو جو یہ کہتا ہے کہ اول کا اشرف اس میں ہے کہ وجود کل اس کی ذات کے تابع ہے نہ کہ اس کے علم میں، اور دلیل اس پر یہ ہے کہ بسا اوقات اس کا غیر، اپنی ذات کے سوا اشیا کو بھی جانتا ہے، اور دیکھتا بھی ہے اور سنتا بھی ہے، اور وہ دیکھتا ہے نہ سنتا ہے۔ اگر اس کا یہ جواب دو کہ موجود دو قسم کا ہوتا ہے، ایک بینا، دوسرا اندھا، ایک عالم دیوار جاہل، تو بینا اشرف ہوگا، لہذا اول کو بینا اور اشیا کا عالم ہی ہونا چاہیے، لیکن تم تو اس چیز کا انکار کر دو گے کہ بینائی اور علم بالاشیا میں تو کوئی خاص تفرق نہیں، بلکہ اشرف تو علم و بینائی سے استثنائیں ہیں، اور ایسی صفت کے حامل ہونے میں ہے جس سے ایسے کل کا وجود صادر ہوتا ہو، جس میں علماء بھی ہوں

صاحب بصارت بھی۔ اس طرح معرفت ذات میں تو کوئی شرف نہیں بلکہ ذواتِ معرفت کے مبداء ہونے میں شرف ہے، اور یہ شرف خاصاً اول ہی کو سنہ اور ہے! اس طرح فلسفی ضرورتاً ذاتِ اول سے علم کی نفی کرنے پر بھی مجبور ہیں، کیونکہ علم ذات پر صرف ارادہ ہی سے استدلال کیا جاسکتا ہے، اور ارادے کی دلیل سوائے حدوثِ عالم کے کچھ نہیں ہو سکتی، اگر حدوثِ عالم کی بحث میں کوئی فساد ہو تو باقی ساری بحث میں بھی فساد ہو گا۔ یہ ہے ان لوگوں کا حال جو عقل نظری کی بدد سے چیزوں کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ صفاتِ الہیہ کے ثبوت یا عدم ثبوت کے سلسلے میں فلسفی جو کچھ بھی کہتے ہیں، اس کے لیے ان کے پاس کوئی معقول دلیل نہیں ہے، سوائے تخمینات و ظنون کے، اور ظنیات پر تو اربابِ بصیرت زیادہ توجہ نہیں کیا کرتے۔



مسئلہ (۱۳)

فلسفیوں کے اس قول کے ابطال میں اللہ تعالیٰ جزئیات
کا علم نہیں رکھتا

مذکورہ بالا بیان پر بھی فلسفی متفق ہیں، ان میں سے بعض جو سمجھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا، وہ تو ظاہر ہے کہ اس کے قائل ہی ہوں گے، اور بعض جو کہتے ہیں کہ وہ غیر کو بھی جانتا ہے۔ اور یہ ابن سینا کا مذہب ہے، ابن کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ اشیا کا نلم بنو کلی رکھتا ہے، جو تحت زمانہ داخل نہیں، یعنی ماضی و مستقبل و حال کے تعلق سے وہ متغیر نہیں ہوتا، اس کے باوجود ابن سینا یہ دعویٰ کرتا ہے کہ خدا کے علم سے آسمان و زمین کا ایک ذرہ بھی پوشیدہ نہیں ہے۔ بات صرف اتنی ہے کہ وہ جزئیات کا بنوع کلی علم رکھتا ہے۔

پہلے ان کے مذہب کا سمجھ لیا جائے ضروری ہے، پھر اس پر تنقید کی جاسکتی ہے۔ اس کی توجیہ ایک مثال سے کی جاسکتی ہے۔ مثلاً سورج ہے، اس کو کہیں لگتا ہے، (بعد اس کے کہ اس کو کہیں نہ تھا) پھر کہیں چھوٹ جاتا ہے۔ اس طرح یہ تین حالتوں سے گزرتا ہے :-

(۱) ایک وہ حالت ہے جب کہیں نہ تھا، لیکن اس کے ہونے کی توقع تھی، یعنی کہا جاسکتا تھا کہ کہیں ہوگا۔

(ب) دوسری حالت میں کہیں لگا، یعنی کہا جاسکتا ہے کہ کہیں ہے۔

(ج) تیسری حالت میں وہ پھر معدوم ہو گیا، لیکن کچھ عرصہ پہلے تھا، یعنی یہ کہ وہ "تھا"۔

ہم کو ان تین حالتوں کے متقابل تین معالجات حاصل ہوتے ہیں۔

اُدھم جانتے ہیں کہ کہن معدوم ہے، مگر کچھ دیر بعد اس کے ہونے کی توقع ہے۔
 ب:- ہم جانتے ہیں کہ وہ اب ہو رہا ہے۔

ج:- ہم جانتے ہیں کہ کہن چھوٹ گیا، اور اب نہیں ہے یعنی معدوم ہے۔
 اور ہمارے یہ تینوں معلومات متعدد اور مختلف ہیں، اپنی اپنی جگہ پر ان کا تعاب
 ذہن مدیکہ میں تغیر کا موجب ہوتا ہے۔ کہن چھوٹ جانے کے بعد اگر یہ معلوم ہو کہ
 وہ اب موجود ہے جیسا کہ پہلے تھا تو یہ جہل ہوگا، علم نہ ہوگا، اگر اس کے وجود کے
 وقت یہ معلوم ہو کہ وہ معدوم ہے تو یہ بھی جہل ہوگا، ایک کو دوسرے کا قائم مقام
 نہیں قرار دیا جاسکتا۔

اس لیے فلسفی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی حالت تو مختلف نہیں ہو سکتی، یعنی وہ
 ان تین حالتوں سے بے درجے متاثر نہیں ہو سکتا، ورنہ یہ اس کے تغیر کا موجب ہوں گی
 پس جب وہ ناقابل تغیر ہو تو ان جزئیات کا عالم بھی نہیں ہو سکتا، کیونکہ علم معلوم
 کی اتباع کرتا ہے، جب معلوم متغیر ہوگا تو علم میں بھی تغیر ہوگا، اور جب علم میں تغیر
 ہو تو عالم بھی لامحالہ متغیر ہوا، اور یہ بات اللہ تعالیٰ میں تو محال ہے۔ اس کے
 باوجود وہ یہ سمجھتے ہیں کہ وہ کہن کو اس کی تمام صفات و عوارض کے ساتھ جانتا ہے
 مگر ایسے علم کے ساتھ جس سے وہ ازل و ابد میں متصف ہے اور جو مختلف نہیں ہوتا
 مثلاً وہ جانتا ہے کہ سورج موجود ہے، چاند موجود ہے اور وہ دونوں اس سے
 بوساطت ملائکہ، جن کو ان کی اصطلاح میں "عقول مجردہ" کہتے ہیں، ظہور میں آتے
 ہیں اور یہ بھی جانتا ہے کہ وہ دونوں حرکات دوریہ کے ساتھ متحرک ہیں، اور دونوں
 کے انڈاک کے درمیان ہر دو نقطوں پر (جو کہ اس و ذنب ہیں) تقاطع ہوتا ہے،
 اور دونوں بعض حالتوں میں عقدوں میں مجتمع ہوتے ہیں، پس سورج کو کہن لگتا ہے
 یعنی جرم قرص اس کے اور ناظر کے درمیان مائل ہو جاتا ہے، اس لیے سورج دیکھنے
 والوں کی آنکھ سے چھپ جاتا ہے، اور جب یہ مقدار مقررہ (جو ایک سال کا ہوتا ہے)
 ایک عقدہ کا فاصلہ طے کر لیتا ہے تو پھر اسے کہن لگتا ہے، اور یہ کہن اس کے اکثر حصول

میں یا اس کے تیسرے حصے میں یا چوتھے حصے میں ہوتا ہے، اور وہ ایک گھڑی یا دو گھڑی ہوتا ہے، اسی طرح گہن کے پورے احوال کو سمجھ لیجئے، ہر حال اس کے علم سے کوئی چیز چھپی نہیں رہتی، لیکن اس کا علم ان باتوں کا گہن کے پہلے گہن کے آشنا میں، اس کے چھوٹ جانے کے بعد ہر حال میں ایک ہی ہوتا ہے نہ وہ مختلف ہوتا ہے نہ اس کی ذات میں تغیر کا موجب ہوتا ہے۔

ایسے ہی تمام حوادث کا علم ہوتا ہے، کیونکہ وہ اسباب ہی سے حادث ہوتے ہیں، پھر اسباب کے بھی دوسرے اسباب ہوتے ہیں یہاں تک کہ وہ حرکت دوریہ آسمانی پر منتہی ہوتے ہیں۔

اور حرکت دوریہ کا سبب تو نفسِ افلاک ہے، اور تحریکِ نفوس کا سبب، شوقِ محبت ہے اللہ تعالیٰ اور ملائکہ، مقربین کے ساتھ تشبیہ کا۔

پس کل کا اس کو علم ہے، یعنی وہ اس پر متناسب اور مساوی انکشاف کے ساتھ منکشف ہے۔ اس میں زمانے کا اثر نہیں ہوتا، اس کے باوجود یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ حالتِ گہن میں یہ معلوم کرتا ہے کہ اب گہن لگا ہے اور نہ اس کے بعد یہ معلوم کرتا ہے کہ اب وہ چھوٹا ہے۔

اور جس چیز کے علم کے لیے وقت کی طرف انصاف لازم ہوتی ہو تو یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ اس کا علم رکھتا ہے، کیونکہ یہ موجبِ تغیر ہے۔

یہ ہے ان کا مذہب ان جزئیات کے متعلق جو زمانہ منقسم ہوتی ہیں، اور اسی طرح ان کا مذہب ان اشیاء کے بارے میں بھی ہے جو مادہ و مکان پر منقسم ہوتی ہیں، جیسے آدمی، جانور وغیرہ، لہذا وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ زید و بکر کے عوارض کو نہیں جانتا، وہ صرف انسان کو مطلقاً اور یہ علم کلی جانتا ہے، اس کے عوارض و خواص کے ساتھ، یہ یہ کہ اس کا بدن... ان اعضاء سے مرکب ہونا چاہئے، جن میں سے بعض بکڑنے کے لیے ہوتے ہیں بعض چلنے پھرنے کے لیے، بعض سوچنے اور غور کرنے کے لیے ہوتے ہیں بعض جوڑ دالے ہوتے ہیں بعض اکھیرے۔ اور یہ کہ اس کے قویٰ کو اجزاء پر پھیلے ہوئے رہنا

چاہئے، اسی طرح تمام باتیں جو آدمی کی صفات خارجی سے تعلق رکھتی ہوں یا داخلی سے
مع اس کے لوازم و لواحق کے، بہر حال اس کے علم سے کوئی چیز اجتماعی حیثیت سے باہر
نہیں ہوتی۔

ہے شخصی و جزئی معلومات، تو واقعہ یہ ہے کہ ان جزئی معلومات کا ادراک حسی
قوت سے ہوتا ہے ذہنی یا عقلی قوت سے نہیں ہوتا، یہ حس تمیز و فرق کے معیار کی حیثیت
سے ایک جہت معینہ کی طرف مشیر ہوتی ہے، اور عقل البتہ جہت مطلقہ کا کلی طور پر ادراک
کرتی ہے، ہمارا قول کہ فلاں چیز یہ ہے نہں وہ ہے، تو وہ اصل میں محسوس کرنے
والے کے یہ محسوس کی نسبت حاصل کی طرف اشارہ ہے، کیونکہ وہی اس قرب یا بعد
یا جہت معینہ پر موجود ہے اور یہ بات اول کے حق میں محال ہے۔

یہی ان کا وہ بنیادی اصول ہے جس پر ان کا اعتقاد ہے، اور اس سے اصول شریعت
کا بالکلہ استعمال ہو جاتا ہے کیونکہ مثلاً زید ہے، اگر خدا کی اطاعت کرے یا اس کا گناہ
کرے تو خدا کو اس کے تجزیہ شدہ احوال کی اطلاع نہیں ہو سکتی، کیونکہ وہ تو زید کو بحیثیت
عمومی جانتا ہے، اس طرح کہ زید ایک شخص ہے، اس کے افعال عادت ہیں، جو عدم سے
وجود میں آئے ہیں، جب تک کہ وہ کسی سے شخصی طور پر واقف نہ ہو اس کے احوال و
افعال سے کیوں کر واقف ہوگا، بلکہ اس کو زید کے کفر و اسلام سے بھی تعلق نہیں، ہاں
وہ کفر و اسلام کو عام مذاہب کی حیثیت سے جانتا ہے نہ کہ افراد کے۔۔۔ جزئی حالات
مذہبی کی حیثیت سے، بلکہ وہ یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ محمد علی اللہ علیہ وسلم کے دعویٰ نبوت
کو اس حالت میں کہ انھوں نے نبوت کا دعویٰ کیا نہیں جانتا! اور یہ بات ہر نبی کے متعلق
صحیح ہے۔ صرف وہ اتنا جانتا ہے کہ بعض لوگ نبوت کا دعویٰ کرتے ہیں، اور ان کی یہ
صفات ہوتی ہیں، ہے کوئی نبی معین اپنی شخصیت کے ساتھ تو وہ ان کو نہیں جانتا، کیونکہ
اس کا علم تو حواس ہی سے ہو سکتا ہے اور ان سے جو احوال عبادہ ہوتے ہیں اس کا علم
بھی اس کو نہیں کیونکہ یہ عام احوال کسی شخص معین میں زمانے پر منقسم ہو سکتے ہیں، اور
ان کا ادراک، ذاتی مددک میں تغیر کا موجب ہوتا ہے۔

یہ ہے ان کے مذہب کا خلاصہ جس کو ہم نے کسی قدر کھول کر سمجھا دیا ہے، اب ہم ان قباحتوں پر روشنی ڈالتے ہیں جن کا ان عقائد کی وجہ سے پیدا ہونا لازمی ہے، پہلے ہم ان کا مقابلہ درج کرتے ہیں، پھر اس کا ابطال کرتے ہیں۔

ان کا مقابلہ یہ ہے کہ وہ سمجھتے ہیں کہ یہ تین مختلف حالتیں ہیں، اور جب مختلف حالتیں ایک ہی محل میں پے درپے واقع ہوتی ہیں، تو ان میں لامحالہ تغیر پیدا ہوتا ہے، اگر حالت گہن میں کوئی یہ سمجھ لے کہ اب تھوڑی دیر سے گہن لگنے والا ہے جیسا کہ پہلے سمجھا تھا تو وہ حیاہل ہوگا، عالم نہ ہوگا، لیکن اگر اسے یہ علم ہو رہا ہے کہ گہن لگ رہا ہے حالانکہ پہلے یہ علم تھا کہ لگا نہیں ہے، اب لگے گا تو اس کا علم پہلی حالت سے مختلف ہوگا لہذا تغیر لازم ہوا، علم میں تغیر کے معنی عالم کے تغیر کے ہیں، کیونکہ کوئی شخص جب کسی بات کو جانتا نہیں پھر جان گیا تو گویا متغیر ہوا، ایسا ہی کسی بات کی توقع یا پیش بینی بھی تغیر کا سبب ہوتی ہے۔

۱۔ اپنے دعوے کی یہ کہہ کر تائید کرتے ہیں کہ حالات تین قسم کے ہوتے ہیں:-
 ا۔ ایک حالت اعانت محض کی حالت ہے جیسے تمہارا کسی چیز کی سیدھے یا بائیں جانب ہونا یہ وصف ذاتی کی طرف منسوب نہیں ہوتا بلکہ وہ اعانت محض ہے، جیسے کوئی چیز تمہارے سیدھے جانب سے یا میں جانب آگئی تو اس سے تمہاری ذات کی حالت میں تغیر نہ ہوگا، بلکہ تمہاری طرف اعانت میں تغیر ہوگا، لہذا یہ ذات پر اعانت کا تبدیل ہے ذات کا تبدیل نہیں۔

ب۔ اور اسی قبیل سے یہ بھی بات ہے کہ مثلاً تم کچھ اجسام (یعنی مادی چیزیں) کو جو تمہارے سامنے دھری ہوئی ہیں حرکت دینے پر قادر تھے، مگر وہ اجسام معدوم ہو گئے یا ان کا کچھ حصہ معدوم ہو گیا تو تمہارے قوائے طیبہ یا تمہاری قدرت تحریک میں تو کوئی فرق نہیں آیا، کیونکہ جسم مطلق کی تحریک پر تمہاری قدرت پہلی ہے، پھر جسم معین اس حیثیت سے کہ وہ جسم ہے، اگر دوسری ہے۔ پس جسم معین کی طرف قدرت کی اعانت وصف ذاتی نہ ہوگی، بلکہ اعانت محض ہوگی، لہذا اگر کسی

تغیر زوال اضافت کا موجب ہوگا، نہ کہ حال قادر میں تغیر کا۔

ج۔ اور تیسری حالت خود ذات میں تغیر کی ہے یہ اس وقت ہوتی ہے جب (مثلاً) کوئی شخص جو عالم نہ تھا، عالم ہو جاتا ہے، یا جو پہلے قدرت نہ رکھتا تھا قدرت حاصل کر لیتا ہے۔ اس سے ذات میں تغیر ہوتا ہے، اور معلوم کا تغیر علم کے تغیر کا موجب ہوتا ہے، کیونکہ ذات علم کی حقیقت میں معلوم خاص کی طرف اضافت داخل ہوتی ہے، کیونکہ علم معین کی حقیقت اس معلوم معین سے ایک طریقے سے، یعنی سادہ اور عام طریقے سے بھی متعلق ہوتی ہے، اور ایک دوسرے طریقے سے بھی ہوتی ہے، وہ ہے علم بالضرورت، یہ دونوں علم پے درپے حال ہوتے ہیں جو حال عالم میں تغیر کا سبب بنتے ہیں۔

یہ کہنا بھی ممکن نہیں کہ ذات کے لیے ایک ہی علم ہوتا ہے، لہذا وہی علم مستقل دماغی سے متعلق ہونے کے بعد حال سے متعلق ہو جاتا ہے، لہذا علم واحد قشایہ الاحوال ہے، اور صرف اس میں اضافت کی وجہ تبدیلی ہوتی ہے، کیونکہ علم کی اضافت، ذات علم کی حقیقت ہے، اس کا تبدیل ذات علم کے تبدیل کا موجب ہوتا ہے، لہذا اس میں تغیر لازم ہو جاتا ہے۔ اور وہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں محال ہے۔

اس پر اعتراض دو طریقے سے وارد ہوتا ہے۔

اول یہ کہ تم اس شخص کے قول کا کیوں انکار کرتے ہو جو کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم واحد ہے مثلاً کہن کے بارے میں اس کا علم کسی وقت معین پر یہ علم وجود کہن سے پہلے بھی ایسا ہی ہو سکتا ہے جیسا کہ کہن کے وقت، اور کہن کے جھوٹنے کے بعد، یہ سب علم بعینہ ایک ہی قسم کے ہیں، یہ اختلافات تو صرف اضافتوں کی بنا پر ہوتے ہیں، جو ذات علم میں تبدیل کا موجب نہیں ہوتے، لہذا ذات عالم میں بھی تغیر کا موجب نہیں ہوتے، یہ شخص اضافت کے قائم مقام ہوتے ہیں، مثلاً ایک شخص تمہارے دائیں جانب ہے، پھر وہ سامنے ہو جاتا ہے، پھر وہ بائیں طرف

چلے جاتا ہے، تو یہ اضافیتیں بے در پے تمھاری طرف ہوتی ہیں۔ منتقل ہونے والا تو وہی شخص ہے، تم نہیں ہو، یہی بات علم الہی کے بارے میں سمجھنا چاہیے۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ وہ اسٹیا کو یہ علم واحد جانتا ہے، اولاً و ابداً، اور اس کی حالت عظیم الثیر ہے۔ فلاسفہ کی خواہش نفی تیر ہے اور اس میں سب ہی مستحق ہیں۔ فلاسفہ کا قول کہ کسی واقعہ کے اثبات علم کی ضرورت واقعہ کے پہلے یا بعد تیر ہے ناقابل تسلیم ہے، جس کی کوئی دلیل نہیں۔ اگر خدا نے تعالیٰ ہمارے لیے علم پیدا کرے۔ جس سے ہم یہ معلوم کریں کہ زید کل طلوع آفتاب کے وقت آئے گا اور یہ علم ہمیشہ رہے (اور وہ ہمارے لیے دوسرا علم پیدا نہ کرے، اور نہ اس علم سے غفلت پیدا کرے) تو ہم سورج نکلنے وقت (بہ مجرد علم سابق) دو باتوں کے عالم ہوں گے، اس کے اس وقت آمد سے، اور اس کے بعد، اس طرح کہ وہ کبھی آیا تھا اور یہ علم واحد باقی ہوگا، جو ان تینوں احوال کے احاطہ کے لیے کافی ہوگا۔

باقی رہا ان کا یہ قول کہ: معلوم معین کی طرف انصاف اس کی حقیقت میں داخل ہوتی ہے، اور جب کبھی انصاف کا اختلاف ہو تو اس سے میں بھی اختلاف ہوگا، جس کے لیے انصاف ذاتی ہے، اور جب کبھی اختلاف و تعاقب ہوگا تو تغیر بھی ہوگا۔ تو ہم کہتے ہیں کہ اگر یہ صحیح ہو تو تمہیں اپنے ان برادران فلسفہ کے سلاک کو اختیار کرنا چاہیے جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا، اس کا علم ذات اس کی ذات کا عین ہے، کیونکہ اگر وہ انسان مطلق یا حیوان مطلق یا جاد مطلق کو جانے جو مختلف چیزیں ہیں تو ان کی طرف انصافات بھی محالہ مختلف ہوں گی، لہذا علم واحد اس کی صلاحیت نہ رکھے گا کہ علم بالمتکلفات بنے، کیونکہ جب مضاف مختلف ہے تو انصاف بھی مختلف ہونی چاہیے، حالانکہ علوم کی انصافیتیں علم کے لیے ذاتی چیز ہیں، تو یہ تعدد اختلاف کا موجب ہوگا نہ کہ محض تعدد کیفی کا تاثر کے ساتھ تاثرات میں ایک چیز کو دوسری چیز کی جگہ رکھا جاسکتا ہے۔

پھر ان انواع و اجناس اور عوارض کلیہ کی انتہا نہیں ہے، اور وہ بھی مختلف ہوتے

ہیں، اور علوم بھی مختلف ہوتے ہیں، علم واحد کے تحت یہ کس طرح آئیں گے؟ پھر یہ علم واحد کیسے ذات عالم کا عین ہوگا بغیر اس پر زیادتی کے؟ ہمارے لیے یہ ایک معجزہ ہے کہ کس طرح یہ مدعیان علم و عقل جائز رکھتے ہیں کہ شے واحد کے بارے میں جس کے احوال نامی مستقبل و حال میں منقسم ہوتے ہیں، علم میں اتحاد کو محال ٹھیرا دیں، اور تمام اجناس و انواع مختلفہ سے متعلق علم میں اتحاد کو محال نہ سمجھیں، حالانکہ اجناس و انواع متباہنہ میں اختلاف و تباعد شے واحد منقسم بہ انقسام زمانہ کے اختلاف سے شدید تر ہے۔ جب یہ چیز تعدد و اختلاف کی موجب نہیں ہوتی تو وہ کیسے ہو سکتی ہے؟

اور اگر دلیل یہ ثابت ہو جائے کہ اشکال زمانہ اختلاف اجناس و انواع سے مختلف چیز ہے اور یہ تعدد و اختلاف کا موجب نہیں ہوتا تو پھر وہ بھی اختلاف کا موجب نہیں ہوتا۔ اور جب اختلاف کا موجب نہ ہوگا تو علم واحد سے (جو ازل و ابد میں دائم ہے) کل کا احاطہ جائز ہوگا، اور یہ ذات عالم میں تغیر کا موجب نہ ہوگا۔ دوسرا اعتراض: اس طرح ہوگا کہ تمہارے اصول کے لحاظ سے کون سا امر مانع ہے کہ اللہ تعالیٰ امور جزئیہ کا علم حاصل کرے گو اس سے وہ متغیر ہو؟ کیا تمہارا یہ اعتقاد نہیں ہے کہ اس نوع کا تغیر اس میں محال نہیں ہے؟ جیسا کہ ہم معتزلی اس طرف گیا ہے کہ حوادث کے متعلق اس کا علم حادث ہوتا ہے، اور جیسا کہ کرامیہ کے ایک طبقے کا بھی اعتقاد ہے کہ وہ محل حوادث ہے، اور اہل حق کی جماعتوں نے جو اس خیال کی تردید کی ہے اس کی صرف ایک وجہ ہے اور وہ یہ کہ متغیر تغیر سے کبھی خالی نہیں ہوتا، اور جو تغیر و حوادث سے خالی نہیں ہوتا وہ حادث ہوتا ہے اور قدیم نہیں ہوتا، لیکن تمہارا مذہب یہ ہے کہ عالم قدیم ہے اور ساتھ ہی وہ تغیر سے خالی نہیں۔ جب تم یہ سمجھ سکتے ہو کہ قدیم متغیر ہو سکتا ہے تو اس اعتقاد سے کون سا امر مانع ہو سکتا ہے کہ علم الہی ذات الہی میں تغیر پیدا کر سکتا ہے؟

اگر کہا جائے کہ ہم نے یہ اس لیے مانا ہے کہ علم حادث اس کی ذات میں نہ وصال سے

خالی نہیں ہوتا، یا تو اس کی جہت سے حادث ہو، یا اس کے غیر کی جہت سے، یہ تو باطل ہے کہ اس کی جہت سے حادث ہو۔ ہم نے بیان کر دیا ہے کہ قدیم سے حادث صادر نہیں ہوتا، اور جب وہ فاعل نہ تھا تو پھر فاعل نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ تغیر کا موجب ہوگا، اور ہم نے اس کو مسئلہ حدوث عالم میں بیان کر دیا ہے۔ اور اگر یہ چیز اس کی ذات میں جہت غیر سے حاصل ہوئی ہے تو سوال ہوتا ہے کہ اس کے غیر نے اس میں کیسے اثر کیا، حتیٰ کہ اس میں تغیر تک پیدا کر دیا، اور یہ ایک قسم کی تسخیر اور اضطراب کی اثر اندازی ہے۔

تو ہم کہیں گے کہ دونوں قسم بھی تمہارے اصول کے لحاظ سے محال نہیں ہیں، رہا تمہارا قول کہ قدیم سے حادث کا صادر ہونا محال ہے، تو ہم نے تخلیق عالم کے مسئلہ میں اس کا ابطال کر دیا ہے، اور خاں کیسے نہ ہوگا کیونکہ تمہارے نزدیک قدیم سے حادث کا صادر ہونا اس حیثیت سے محال ہے کہ وہ اول الحوادث ہے، تو گویا اس محال ہونے کی شرط اس کا اول ہونا ہے، ورنہ ان حوادث کے لیے غیر متناہی اسباب حادثہ نہیں ہوتے، بلکہ وہ حرکت و دریک کے واسطے سے شے قدیم پر، جو نفس فلک اور حیات فلک ہے، منتہی ہوتے ہیں۔ پس نفس فلک قدیم ہے، اور حرکت و دریک اس سے حادث ہوتی ہے، اور اجزائے حرکت کا ہر جز حادث و منتقضی ہوتا ہے، اور اس کا مابعد الاحوال منتجد ہوتا ہے، پس اس وقت تمہارے نزدیک گویا حوادث قدیم سے صادر ہوتے ہیں، لیکن اگر یہ فرض کیا جائے کہ احوال قدیم چونکہ متماثل ہوتے ہیں، لہذا حوادث کا علی الدوام فیضان بھی متماثل احوال کا حامل ہوگا، اس لیے احوال حرکت بھی متماثل ہوں گے، کیونکہ ان کا مصدر قدیم ہی سے ہوتا ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ ہر فرق ان میں سے معترف ہے کہ حادث کا مصدر قدیم سے جائز ہے، جبکہ وہ علی القیاس علی الدوام صادر ہوتا رہے، لہذا خدا کے علوم حادثہ کو بھی اسی قبیل سے ہونا چاہیے۔ رہی دوسری قسم، وہ ہے خدا کے علم کا صدور اس کے غیر کی طرف سے اس کی ذات میں، تو ہم پوچھتے ہیں کہ تمہارے پاس یہ محال کیوں ہے، کیوں کہ اس میں سوائے تین چیزوں کے اور کچھ نہیں ہے۔ پہلا ہے تغیر، اور ہم نے تمہارے اصول سے اس کا لزوم بیان کر دیا ہے،

دوسرا ہے تغیر کا تغیر متغیر کا سبب ہونا، اور وہ بھی تمہارے نزدیک محال نہیں، لہذا حدوث شے کا خدا کے علم کے حدوث کا سبب ہونا چاہئے، جیسا کہ تم کہتے ہو کہ کسی رنگین شکل کا مثل حدقہ باصرہ کے مقابل، حدقہ اور دیکھنے والے کے درمیان چھپنے والی ہوا کے توسط سے، حدقہ کے طبقہ عکس میں اس شکل کی تصویر کے انطباع کا سبب ہوتا ہے، لہذا جب یہ جائز رکھا جاتا ہے کہ حوادث کا حدوث، حدقہ میں انطباع تصویر کا سبب ہوتا ہے تو اسی کے معنی ہیں دیکھنا، تو حدوث حوادث خدا کے اس علم کے حصول کا سبب ہونا کیوں محال ہوا، جیسا کہ قوت باصرہ مستعد اور ہوتی ہے اور رنگین شکل کا حصول و ارتفاع موانع کے ساتھ ہی حصول ادراک کا سبب ہوتا ہے تو اسی طرح مبادا اول کی ذات کو تمہارے نزدیک قبول علم کے لیے مستعد ہونا چاہئے، اور اس حادث کے وجود کے ساتھ ہی علم کو قوت سے فعل کی طرف آنا چاہئے، اگر اس میں تغیر قدیم ہوتا ہے تو قدیم متغیر تو تمہارے نزدیک محال ہے، اگر یہ دعویٰ کرتے ہو کہ واجب الوجود میں یہ محال ہے تو تمہارے پاس سوائے قطع تسلسلہ علل و معلولات کے اثبات واجب الوجود پر کوئی دلیل تو نہیں ہے، جیسا کہ گزرا، اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ قطع تسلسل قدیم متغیر کی وجہ سے بھی ممکن ہے۔

تیسری بات جو اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ قدیم اپنے غیر کے اثر سے متغیر ہوتا ہے، اور یہ بات اس پر غیر کے استیلاء و تسخیر کو واجب گردانتی ہے، تو کہا جائے گا کہ تمہارے پاس یہ محال ہی کیوں ہے، کیوں کہ تمہارا عقیدہ یہ ہے کہ خدا حوادث کا بہ واسطہ سبب ہوتا ہے، پھر حدوث حوادث اس کے لیے حصول علم کا سبب ہوتا ہے، تو یا اپنی ذات کے لیے تفصیل علم کا واسطہ کے ساتھ وہ خود سبب ہے۔

اگر تمہارا یہ خیال ہے کہ یہ متناہ تغیر ہے تو تمہارے اصول کے لحاظ سے ایسا ہی ہونا چاہئے، کیوں کہ تم دعویٰ کرتے ہو کہ جو بھی خدا نے تعالیٰ سے صادر ہوتا ہے برسبیل لزوم و طبع صادر ہوتا ہے، نہ کہ بہ قدرت و اختیار، تو یہ ایک قسم کی تسخیر ہی ہے،

جو وسائط کے ساتھ اس کے اختصار کو ظاہر کرتی ہے۔
 اگر کہا جائے کہ یہ اختصار نہیں ہو سکتا یا کیونکہ اس کا کمال یہ ہے کہ وہ جمیع
 اشیاء کا مصدر ہو۔

تو ہم کہتے ہیں کہ: تو یہ بھی تسخیر نہیں، کیونکہ اس کا کمال یہ ہے کہ جمیع اشیاء کو
 جانے جیسے اگرچہ ذات کے وجود کا ہم کو غلم ہونے لگے تو یہ ہمارا بڑا ہی کمال ہو گا
 نہ کہ نقصان و تسخیر۔

تو ایسا ہی خدا کے بارے میں بھی سمجھ لیجئے۔



مسئلہ (۱۴)

اس بیان میں کہ فلسفی ثابت کرنے سے عاجز ہیں کہ آسمان
 ذی حیات ہے اور وہ اپنے حرکت میں اللہ تعالیٰ کا مطیع ہے
 فلسفی کہتے ہیں کہ آسمان ذی حیات ہے، اس کو روح ہوتی ہے جس کی نسبت
 اس کے جسم سے ایسی ہے جیسی ہماری روح کی نسبت ہمارے جسم سے، اور جیسا کہ
 ہمارے اجسام روح کی وجہ سے اپنے اغراض کے لیے بالارادہ حرکت کرتے ہیں،
 اسی طرح آسمانوں کا بھی حال ہے، اور حرکت دوریہ سے ان کی غایت عبادت
 رب العالمین ہے، جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔

اس بارے میں ان کا مذہب ایسا ہے جس کے امکان کا نہ تو ہم انکار کر سکتے
 ہیں نہ اس کے محال ہونے کا دعویٰ کر سکتے ہیں، کیونکہ خدا نے تعالیٰ ہر جسم میں
 حیات پیدا کرنے پر قادر ہے۔ کسی جسم کا کبریا اس کا مستدیر ہونا قابلیت حیات
 سے مانع نہیں ہو سکتا، کیونکہ کوئی مخصوص شکل کائنات میں شرط حیات نہیں ہے
 حیوانات کو دیکھئے، باوجود اپنے اختلاف اشکال کے قبولیت حیات میں متماثل ہیں۔
 البتہ ہم اس بات کا دعویٰ کرتے ہیں کہ فلسفی اس کی معرفت پر کوئی عقلی دلیل
 قائم نہیں کر سکتے اگر یہ صحیح ہو بھی تو اس پر سوائے انبیاء علیہم السلام کے اور
 کسی کو اطلاع نہیں ہو سکتی، اور یہ اطلاع الہام کے ذریعے سے ہو گی خدا نے تعالیٰ
 کی طرف سے یا وحی کے ذریعے سے عقلی قیاسات سے اس پر کوئی دلیل نہیں مل سکتی،
 ہاں یہ بھی بعید نہیں کہ اگر حالات مساعد ہوں تو اس قسم کی معرفت پر کوئی دلیل
 مل بھی جائے، مگر جس قسم کی دلیل فلسفی پیش کرتے ہیں وہ اس المایق نہیں ہے کہ
 اس پر اعتبار کیا جائے، شاید عقلی استفادہ حاصل ہو سکے۔

غرض ان کا دعویٰ یہ ہے کہ آسمان متحرک ہے (اور یہ مقدمہ حسیہ ہے) اور ہر جسم متحرک کے لیے ایک محرک ہوتا ہے (اور یہ مقدمہ عقلیہ ہے) اگر صرف جسم ہونے کی حیثیت سے وہ حرکت کرے تو پھر جسم متحرک ہوگا۔ اور ہر محرک ذات متحرک کو انبعاث کے ذریعے حرکت دیتا ہے، جیسا کہ طبیعت کی تحریک کسی پتھر کے لیے جو اس کو نیچے کی طرف دھکیلتی ہے، اور ارادہ حرکت حیوان میں مع قدرت ہوتا ہے، یا تو محرک کوئی خارجی ہوگا لیکن قسری طریقے پر حرکت دے گا جیسے پتھر کو اوپر کی طرف اچھالنا۔

اگر کوئی جسم اپنی ذات سے بہ معنی متحرک ہو تو یا تو (۱) اس کو حرکت کا شعور نہ ہوگا اس کو ہم طبعی حرکت کہیں گے جیسے پتھر کی حرکت نیچے کی جانب (۲) یا اس کو اس کا شعور ہوگا، جس کو ارادی و نفسانی حرکت کہیں گے۔

پس حرکت ان تقسیمات کے لحاظ سے (جو متفہم و درہم نفی و اثبات میں) یا قسری ہوگی، یا طبعی یا ارادی اور جب دونوں قسم باطل ہو جائیں تو قسری لازم ہو جائے گی یہ تو ممکن نہیں ہے کہ آسمان کی حرکت قسری ہو، کیونکہ متحرک قاسر یا تو دوسرا جسم ہوگا جو خود بھی بالارادہ یا بالقسر متحرک ہوگا، اور لا محالہ ارادہ پر فتنی ہوگا، اور جب یہ ثابت ہو جائے کہ اجسام آسمانی متحرک بالارادہ ہیں تو مقصود حاصل ہو گیا، پھر حرکات قسریہ کے وضع کرنے میں کیا فائدہ ہے، کیونکہ آخر میں لازمی طور پر ارادہ ہی کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔

یا تو یہ کہا جائے گا کہ آسمان بالقسر حرکت کرتا ہے، اور اللہ تعالیٰ ہی بغیر واسطہ اس کا محرک ہے، اور یہ محال ہے، کیونکہ اگر وہ اس کو اس حیثیت سے حرکت دیتا ہے کہ وہ جسم ہے اور وہ اس کا خالق ہے، تو اس کا ہر جسم کو حرکت دینا لازم ہوگا، اب لازمی طور پر حرکت ایسی صفت کے ساتھ مختص ہوگی جس کی وجہ سے اجسام غیر اجسام سے متمیز ہوں گے، اور یہ صفت یا تو ارادہ ہوگی یا طبیعت جو اس کی قریبی محرک ہوگی۔ اور یہ سمجھنا تو ممکن نہیں ہے کہ خدا تعالیٰ اس کو اپنے ارادے سے حرکت دیتا ہے، کیونکہ اس کا ارادہ تمام اجسام سے ایک سی نسبت رکھتا ہے، ورنہ

سوال پیدا ہوگا کہ یہ جسم کیوں اس تخصیص کے لیے آمادہ ہوا کہ برخلاف دوسروں کے اسی کی تحریک کا ارادہ کیا گیا، نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ بلاوجہ ہے کیونکہ یہ محال ہے، جیسا کہ مسئلہ حدوث عالم میں بیان ہوا۔

اور جب یہ ثابت ہوا کہ اس جسم میں ایسی صفت ہونی چاہیے جو مبداء حرکت ہو، تو پہلی قسم یعنی حرکت دوسری کا مفروضہ بن جائے، اب یہ کہنا باقی رہتا ہے کہ وہ طبعی ہے، تو یہ غیر ممکن ہے، غرض طبعیت ہرگز حرکت کا سبب نہیں ہو سکتی کیونکہ حرکت کے معنی ہیں ایک مکان سے گریز اور دوسرے مکان کی طلب، وہ مکان جس میں کہ جسم ہے، اگر وہ اس کے موافق ہو تو وہ حرکت نہ کرے گا، اسی لیے ہوا سے بھری ہوئی مشک سطح آب سے تہ آب کی طرف حرکت نہیں کرتی، اگر وہ پانی میں ڈبا بھی دی جائے، تو پھر وہ سطح آب کی طرف متحرک ہو جاتی ہے، کیونکہ وہ وہاں اپنے لیے مناسب مکان پاتی ہے، اس لیے سکون پاتی ہے، اور طبعیت اس کے ساتھ قائم رہتی ہے، لیکن اگر وہ ایسے مکان کی طرف منتقل کی جائے جو اس کے لیے مناسب نہیں، تو پھر مناسب مکان کی طرف گریز کر جاتی ہے، جیسا کہ ہوا سے بھری ہوئی مشک اندرون آب سے مکان ہوا کی طرف آ جاتی ہے، حرکت دوریہ کے متعلق تو یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ طبعی ہے، کیونکہ ہر وضع و مقام جس سے گریز فرض کیا جائے، وہ اس کی طرف عود کر جاتی ہے، اور اس سے گریز کردہ بالطبع، مطلوب بالطبع نہیں ہوتا، اسی لیے ہوا سے بھری ہوئی مشک، پھر پانی میں لوٹ نہیں جاتی، اور نہ کوئی پتھر جبکہ وہ زمین پر قرار پکڑ لے، ہوا کی طرف عود کر سکتا ہے۔

لہذا اب دوسری ہی قسم باقی رہی، اور یہ ہے حرکت ارادیہ۔
اغترافاً، یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ ہم مزید تین احتمالات ایسے فرض کر سکتے ہیں جو تمنا سے مذہب کے سوائے ہیں۔ اول یہ کہ حرکت سماوی کا کسی ایسے جسم کے ذریعے جبراً متحرک ہونا فرض کیا جائے جو اس کی حرکت کا ارادہ کرتا ہو

اور اس کو غلی الدوام چلاتا رہتا ہوا یہ جسم نہ کرہ ہو سکتا ہے نہ محیط، اس لیے یہ آسمان نہ ہوگا، اس سے فلسفیوں کا قول باطل ہو جائے گا کہ "حرکت سماوی ارادی ہے اور آسمان ذی حیات ہے" ہمارا یہ مفروضہ ممکن ہے اور اس کے خلاف مجرد استبعاد ہی پیش کیا جاسکتا ہے۔

دوم یہ کہا جاسکتا ہے کہ آسمانی حرکت قسری ہے اور اس کا مبدی ارادہ خداوندی ہے، ہم یہ ضرور کہتے ہیں کہ پتھر کی حرکت بھی نیچے کی طرف قسری ہے، اور حرکت کی خاصیت کی وجہ سے جو اللہ تعالیٰ نے اس میں پیدا کی ہے حادث ہوتی ہے، اسی طرح دوسری تمام حرکات اجسام کے بارے میں بھی کہا جاسکتا ہے جو حیوانی نہیں ہیں۔

رہا ان کا یہ استبعاد کہ ارادے کا جسم آسمانی سے اختصاص کیوں ہوا، حالانکہ تمام اجسام اس سے جسمیت میں مشارکت رکھتے ہیں؟ تو ہم نے ظاہر کر دیا کہ ارادہ قدیم کی شان ہی تخصیص الیہ عن مشابہ ہے، اور خود فلسفی اس کے لیے جہت حرکت دوریہ اور وضع قطب و نقطہ کے تعین کے بارے میں اس قسم کی صفت کے ثابت کرنے کے لیے مجبور ہیں، مختصر یہ ہے کہ تھاراکہ یہ استبعاد کہ کسی جسم کے ساتھ ارادہ کا تعلق کیوں مخصوص ہوا، خود ہم پر منقلب ہو رہا ہے، اس لیے ہم صاف طور پر کہتے ہیں کہ جسم آسمان اس صفت کے ساتھ کموں متمیز ہوا جس کی وجہ سے اس کے سوائے سارے اجسام الگ ہو جاتے ہیں، حالانکہ دوسرے اجسام بھی تو اجسام ہی ہیں، تو جسم آسمان ہی کی کیا خصوصیت تھی؟ اگر اس کی تفصیل کسی اور صفت سے کی جائے تو سوال کا رخ اس دوسری صفت کی طرف ہو جاتا ہے، اسی طرح سلسلہ غیر ختم ہی ہو جاتا ہے۔ اس طرح فلسفی آخر کار ارادے کو تسلیم کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں، اور انھیں یہ ماننا پڑتا ہے کہ مبادی میں کوئی ایسی چیز ہے جو کسی شے کو اپنے مثل سے تمیز کرتی ہے، اور دوسری مثال میں سے صرف اس کو کسی صفت سے مخصوص کرتی ہے۔

سویم، یہ کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ آسمان کسی صفت سے مخصوص کیا گیا ہے جو اس کی حرکت کا مبداء ہے، جیسا کہ تم پتھر کے نیچے گرنے کی مثال میں بتلاتے ہو، مگر ممکن ہے کہ یہ صفت اس کے لیے اسی طرح غیر شعوری ہو جس طرح نہ پتھر کے لیے۔

اور فلسفیوں کا یہ قول کہ مطلوب بالطبع، اس سے بالطبع گریزاں نہیں ہوتا تو یہ دھوکا ہے، کیونکہ خود ان کے خیال میں تو وہاں عددی حیثیت سے کوئی فاصل مکان نہیں ہیں، بلکہ جسم ایک ہی ہے، اور حرکت دوریہ ایک ہے، پس جسم کے لیے بالفضل کوئی جز ہے نہ حرکت کے لیے، وہ صرف ذہن سے تجزیہ پاتے ہیں، لہذا یہ حرکت نہ تو مکان کے طلب کے لیے ہے نہ مکان سے گریز کے لیے، پس ممکن ہے کہ ایک جسم ایسا پیدا کیا جائے جس کی ذات میں معنی ہو جو حرکت دوریہ کا مقتضی ہو، اور حرکت خود اس میں ہی کی مقتضی ہو، اس لیے نہیں کہ معنی کا اقتضا طلب مکان ہو، اور حرکت اس کی طرف پیچنے کے لیے ہو۔ اور پھر اقول کہ ہر حرکت یا تو طلب مکان کے لیے ہوتی ہے یا اس سے گریز کے لیے، اگر یہ ضرور ثنائی ہے تو گو یا تم طلب مکان کو مقتضی الطبع سمجھتے ہو، اور حرکت کو مقصد غیر مقصود، بلکہ اسے مکان کی طرف وسیلہ خیال کرتے ہو، اور ہم کہتے ہیں کہ عجب نہیں کہ حرکت ہی نفس مقتضا ہو، نہ کہ طلب مکان، اس کے محال ہونے کی آخر کیا وجہ بتلائی جاسکتی ہے؟ لہذا یہ واضح ہو گیا کہ فلسفیوں کا یہ مفروضہ کہ وہ کسی اور مفروضے سے زیادہ احتمال رکھتا ہو، دوسرے متبادل مفروضات کی قطعی نفی نہیں کرتا اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ان کا یہ دعویٰ کہ آسمان ایک حیوان ہے تحکم محض ہے، اس کے لیے کوئی دلیل نہیں پائی جاتی۔



مسئلہ (۱۵)

غرض حرکت آسمانی کے ابطال میں

فلسفی یہ بھی کہتے ہیں کہ آسمان اپنی حرکت میں اللہ تعالیٰ کا مطیع ہے، اور اس کے قرب کا جو یا ہے، کیونکہ ہر ارادی حرکت کسی غرض یا مقصد کی خاطر ہی ہوتی ہے۔ کسی چیز کے متعلق نہیں کہا جاسکتا ہے کہ اس کا کوئی فعل یا اس کی کوئی حرکت بلا وجہ ہے اور ان کا محدود اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ فعل ترک سے ادنیٰ نہ سمجھا جائے، ورنہ اگر فعل و ترک دونوں برابر ہوں تو کسی فعل کے وقوع کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

پھر اللہ تعالیٰ کے تقرب کے معنی اس کی رضا کی طلب، اور اس کے قہر سے پرہیز ہی کے نہیں ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ قہر و رضا سے پاک ہے، اور اگر ان الفاظ کا اطلاق اس پر کیا بھی جائے تو بر سبیل مجاز اس میں اضافہ عقاب و ثواب پوشیدہ ہوگا۔

اور میر تو جائز نہ ہوگا کہ اس کے تقرب سے تقرب فی المكان مطلب لیا جائے، کیونکہ یہ تو محال ہے۔ پس صفات ہی میں اس سے طلب قرب ہو سکتا ہے، کیونکہ وجود امکانی کا وجود ہے اور ہر وجود اس کے وجود کی نسبت ناقص ہے اور نقصان کے مختلف درجات ہوتے ہیں۔ فرشتے اس سے صفات کی حیثیت سے قریب ہیں، نہ کہ مکانی حیثیت سے، تاکہ مقربین سے مراد وہ جو اہر عقاب میں جوئے متغیر ہوتے ہیں نہ فنا ہوتے ہیں، اور اشیا کو ان کی ماہیت کے مطابق جانتے ہیں اور ان صفات میں فرشتوں سے جتنا زیادہ قریب ہوگا اتنا ہی اللہ تعالیٰ سے بھی قریب ہوگا۔ اور فقہاء طبقہ انسانی کا تشبہ بالملائکہ ہے۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ یہی معنی میں تقرب الی اللہ کے اور اس سے قرب الصفا ہی مراد لی جاتی ہے تو یہ قرب انسان ہی کے لیے ممکن ہو سکتا ہے، اگر وہ حقایق اشیا کو جانتا ہے اور اس کا مل حالت میں باقی رہ سکتا ہے جو اس کے لیے ممکن ہے۔ کمال اتقنی

کی حالت تو صرف خدا ہی کے لیے ممکن ہے۔ بلکہ مقربین کے لیے تو جو کمال ممکن ہے وہ بالفعل موجود ہی ہے، کیونکہ ان میں کوئی شے ایسی بالقوہ نہیں جو آئندہ بالفعل ہو سکے، خدا کے سوا جو دوسری ہستیاں پائی جاتی ہیں ان میں فرشتوں کو کمالِ اقصیٰ حاصل ہے۔

اور ملائکہ آسمانی عبارت ہے نفوس محرکہ آسمانی سے جو آسمانوں میں ہیں محض بالقوہ نہیں، نفوس آسمانی کے کمالات منقسم ہیں ان میں جو بالفعل ہیں مثلاً شکل کریم و نسبت اور یہ موجود ہے۔ اور ان میں جو بالقوہ ہیں، مثلاً ہیئت وضعی و مکانی، کوئی وضع معین ایسی نہیں جس کا احاطہ آسمان نہ کر سکتا ہو، لیکن تمام اوضاع کا احاطہ وقت واحد میں ممکن نہیں، اور چونکہ اوضاع کی اکائیوں کا استیفاء علی الدوام ممکن نہیں ہوتا اس لیے اس کے استیفاء بالنعوع کا قصد کیا گیا ہے، اس طرح وہ ایک وضع کے بعد دوسری وضع اور ایک مکان کے بعد دوسرا مکان طلب کرتا رہتا ہے، اور مزید امکان کبھی منقطع ہوتا ہے اور نہ حرکات آسمانی کا مقصد مبدیہ اول کے ساتھ تشبہ پیدا کرنا ہے۔ اور یہ اس کمالِ اقصیٰ کے حصول ہی سے ہو سکتا ہے جو اس کے لیے ممکن ہے، اللہ تعالیٰ کی اطاعت جو ملائکہ سادہ کرتے ہیں اس کا یہی مطلب ہے۔ اور یہ تشبہ دو طریقوں سے حاصل ہوتا ہے۔

ایک طریقہ یہ ہے کہ ہر وضع ممکن کی نوعی تکمیل ہو جائے، اور قصدِ اول سے یہی مقصود ہے۔

دوسرا ہے اس کی حرکات کی بنا پر ترتیبات جو نسبتوں کے اختلاف کی قسم سے ہوتی ہیں، جیسے تثلیث، وترتیب و مقارنت اور مقابلہ اور جو زمین کی طرف نسبت کرتے ہوئے اختلاف طوابع کی قسم سے ہوتی ہیں، اور اسی سے ملکِ قمر کے تحت خیر کا فیضان ہوتا ہے، اور تمام حوادث اسی سے پیدا ہوتے ہیں، پس یہی نفسِ سماوی کے کامل ہونے کی وجہ ہے۔ اور ہر ذی شعور نفس اپنی ذات کے کمال کا خواہش مند ہوتا ہے۔

اغراض : اس پر یہ ہے کہ اس بحث کے مقدمات میں ایسی چیزیں موجود ہیں جن میں نزاع کا امکان ہے، لیکن ہم اس کو طول نہیں دیں گے، البتہ ہم آپ کے آخری متعین کردہ مقصد کی طرف رجوع کرتے ہیں اور دو صورتوں سے اس کا ابطال کرتے ہیں۔

اول یہ ہے کہ تکوینی حیثیت سے تمام امکانہ میں موجود ہو کر حصول کمال کی خواہش کرنا یہ حماقت ہے۔ نہ کہ طاعت، اس کی مثال ایک ایسے پیکار انسان سے دی جاتی ہے جس کی خواہشات و ضروریات تو نہایت محدود ہیں مگر وہ کسی ملک یا کسی مکان میں گردش کرتا رہتا ہے، اور سمجھتا ہے کہ اس کی وجہ سے قرب الہی اس کو حاصل ہو جائے گا۔ چونکہ وہ ان تمام مقامات میں موجود ہونے کی کوشش کر رہا ہے جہاں وہ پہنچ سکتا ہے تو کیا وہ کمال کی راہ کی طرف بڑھ رہا ہے؟ اگر وہ یہ کہے کہ ”ہر مکان میں میرے لیے تکوینی حیثیت ممکن ہے“ مگر میں عدوی حیثیت سے ان کو جمع کرنے پر قادر نہیں ہوں، البتہ نوعی حیثیت سے ان کی تکمیل کر سکتا ہوں۔ بہر حال کمال و تقرب الہی کی یہی راہ ہے“ تو اس دعوے کو حماقت پر محمول کیا جائے گا، بلکہ اس کی مزید عقلی افسوسناک سمجھی جائے گی، کیونکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو جانا کوئی غلام کمال نہیں ہے۔ جس کی طرف رشک بھری نظریں اٹھ جائیں۔ آپ کے دوسرے بیانات بھی اسی قسم کے ہیں۔

دوسرے یہ کہ ہم کہتے ہیں کہ جس غرض کا تم نے ذکر کیا ہے وہ حرکت مغربیہ سے جی حاصل ہو سکتی ہے تو پھر پہلی حرکت کیوں جانب مشرق ہوئی؟ اور کیا تمام کائنات کی حرکات ایک ہی جہت میں نہیں؟ اگر ان کے اختلاف میں کوئی غرض تھی تو کیا یہ غرض بالعکس حرکت سے حاصل ہو سکتی؟ یہاں تک کہ جو حرکت کہ مشرقی تھی مغربی ہو جاتی، اور مغربی مشرقی ہو جاتی، حوادث کے ماہر کا جواب نے ذکر کیا ہے، یعنی جو اختلاف حرکات کی وجہ سے تخلیق و تہذیبیں و غیرہ پیدا ہوتی ہے تو یہ بالعکس حرکت سے بھی ہو سکتی تھی، یہی بات ادضاع و امکانہ کی تکمیل کے

سلسلے میں کہی جاسکتی ہے۔ کیونکہ آسمان کے لیے جو چیز ممکن ہے وہ یہ ہے کہ ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف حرکت کرے (تاکہ وہ ہر امکان حاصل سے کمال حاصل کرے۔ اگر ہر اس قسم کی جہد و جہد سے حصول کمال ممکن ہو) پھر کیا بات ہے کہ وہ کبھی ایک جانب سے حرکت نہیں کرتا تو کبھی دوسری جانب سے؟ لہذا یہ ثابت ہوا کہ یہ خیالات لا حاصل ہیں، آسمانوں کے اسرارِ ملکوتی پر اس قسم کے خیالات کے ذریعے اطلاع یابی نہیں ہو سکتی، ہاں اللہ تعالیٰ ہی اپنے انبیاء و اولیاء کو بر سبیل الہام اُن پر اطلاع دے سکتا ہے، اسد لائی طریقے سے یہ ممکن نہیں۔ یہی سبب ہے کہ بعض فلاسفہ نے بھی جہت حرکت کا سبب بیان کرنے اور اس کے اختیار پر بحث کرنے سے عجز کا اعتراف کیا ہے۔

اور ان میں سے بعض کا قول ہے کہ آسمان کو حصول کمال کسی بھی جہت میں حرکت کرنے سے نہیں ہوتا۔ حوادثِ ارضیہ کا غنیمت ہونا اختلافِ حرکات اور تعینِ جہات کا مقتضی ہے، جو چیز کہ آسمان کو محض حرکت پر اُکاتی ہے وہ تقرب الی اللہ کی خواہش ہے، لیکن جو چیز کہ اس کو ایک خاص جہت میں حرکت کرنے پر اُکاتی ہے وہ اس کی یہ خواہش ہے کہ عالمِ سفلی پر خیر کی بخشش ہو۔ لیکن یہ دو وجہ سے باطل ہے۔

ایک یہ کہ اگر یہ تصور کیا جاتا ہے کہ آسمان ہوتا ہے مانتا پڑے گا کہ اس کا مقتضائے طبع سکون ہے اور حرکت و تغیر سے احتراز، کیوں کہ یہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ تحقیقی طور پر تشبہ ہے، کیونکہ وہ تغیر سے پاک ہے، اور حرکت ایک قسم کا تغیر ہے، لیکن اس نے حرکت کو خیر کے فیضان کے لیے اختیار کیا ہے، تاکہ اس سے غیر کو نفع پہنچائے، گو حرکت اس کی فطرت کے خلاف ہے تاہم اس پر یہ کون بوجھ ہے اندر اس کے تکان کا سبب، اس خیال کے اختیار کرنے سے کون امر مانع ہے؟

دوسری یہ کہ حوادثِ جہتی ہوتے ہیں نسبتوں کے اختلاف پر، جو جہات

حرکات کے اختلاف سے پیدا ہوتے ہیں، لہذا حرکت اولیٰ مغربی ہونی چاہیے
باقی حرکات مشرقی، اسی سے اختلاف پیدا ہوتا ہے، اور اسی سے نسبتوں کا
تفاوت بھی پیدا ہوتا ہے، پھر ایک ہی جہت کیوں متعین کی گئی، اور یہ اختلاف
سوائے اصل اختلاف کے اور کسی بات کے مقتضی نہیں ہوتے، لیکن جہاں تک
اس مقصد کا تعلق ہے کسی جہت کو دوسری جہت پر ترجیح نہیں دی جاسکتی۔



مسئلہ (۱۶)

فلسفیوں کے اس قول کے ابطال میں کہ نفوس سماویہ اس عالم
کی تمام جزئیات حادثہ سے وابستہ ہیں

فلسفی کہتے ہیں کہ لوح محفوظ سے مراد نفوس سماویہ ہیں، جزئیات عالم کا ان میں
منقوش ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ قوت حافظہ میں محفوظات کا منقوش ہونا، (جو
دماغ انسانی میں ودیعت ہوتے ہیں) ایسا نہیں کہ وہ ایک جسم سخت اور عریض ہے
جس پر اشیاء مکتوب ہوتی ہیں، جیسا کہ بچے تختی پر خطوط کھینچتے ہیں، کیونکہ اس کتابت
کی کثرت اتلوع مکتوب علیہ کی مقتضی ہوگی اور جیسا کہ مکتوب کے لیے انتہا نہ ہو، تو
مکتوب علیہ کے لیے بھی انتہا نہ ہوگی، اور ایسا جسم جس کی انتہا نہ ہو تصور نہیں
ہو سکتا اور نہ ایسے خطوط ممکن ہیں جن کی انتہا کسی جسم پر نہ ہو، اور نہ ایسی اشیاء
کی جن کی انتہا نہ ہو کسی جسم پر خطوط معدودہ سے شناخت ممکن ہے۔

فلسفی یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ ملائکہ آسمانی ہی نفوس آسمانی ہیں، اور ملائکہ
کروہین جو مقربین ہیں وہ عقول مجردہ ہیں جو بذاتہا جو اہر قائمہ ہیں، جو کسی چیز میں
نہیں، اور نہ اجسام میں متصرف ہیں، اور ان عقول مجردہ سے محور جزئیہ نفوس آسمانی
پر نازل ہوتی ہیں، عقول مجردہ ملائکہ آسمانی سے متصرف ہیں، کیونکہ وہ فیض دینے
والے ہیں، اور یہ فیض لینے والے، اور فیض دینے والا فیض لینے والے سے اثر
ہوتا ہے، اور اسی لیے قلم کو اشرف کہا جاتا ہے۔ خدا نے تعالیٰ کا ارشاد ہے ”عَلَّمَ
يَا قَلَمُ“ اس نے قلم کے ذریعے تعلیم دی، گویا کہ قلم فیض دینے والا القاسم ہے
اُستاد کو قلم سے تشبیہ دی جاتی ہے اور شاگرد کو لوح سے، یہ ہے اُن کا سبب۔
اس مسئلے میں نزاع گزشتہ مسئلہ کی نزاع سے مختلف ہے، کیونکہ اس مسئلے میں

جو کچھ انھوں نے کہا تھا وہ محال نہیں تھا، مقصد صرف یہ تھا، کہ آسمان ایک حیوان ہے جو کسی غایت کے لیے متحرک ہے، اور یہ ممکن ہے، لیکن یہاں وہ یہ کہتے ہیں کہ ایک مخلوق کو لامتناہی جزئیات کا علم ہو سکتا ہے، یہ چیز محال تصور کی گئی ہے۔ اس لیے ان پر ہم دلیل طلب کرتے ہیں ورنہ اس کو ایک قسم کا تعلم یا علم و گمان سمجھنے پر مجبور ہیں۔

فلاسفہ کی دلیل اس بارے میں یہ ہے کہ حرکت دوریہ کا ارادی ہونا تو ثابت ہے، اور ارادہ خیر (یعنی جس چیز کا ارادہ کیا جاتا ہے) کا تابع ہوتا ہے، ارادہ کی طرف صرف ارادہ کلمہ ہی سے توجہ کی جا سکتی ہے، اور ارادہ کلمہ سے کوئی شے صادر نہیں ہو سکتی، کیونکہ ہر موجود بالفعل معین جزئی ہوتا ہے، اور ارادہ کلمہ کی نسبت جزئیات کی اکائیوں کی طرف ایک ہی دیکھ رہی ہوتی ہے، اس سے کوئی شے جزئی صادر نہیں ہو سکتی، بلکہ حرکت معینہ کے لیے ارادہ جزئیہ ہو ضروری ہے، لہذا آسمان کے لیے اس کی حرکت جزئیہ معینہ میں (جو کسی نقطے سے نقطہ معینہ تک ہوتی ہے) ارادہ جزئیہ کا ہونا ضروری ہے، پس اس کے متعلق جزئی جسمانی کے ذریعے ان حرکات جزئیہ کا لامحالہ تصور ہو گا، کیونکہ سوائے توانے جسمانی کے جزئیات کا احساس نہیں ہو سکتا، اور نہ ہر شے کہ ہر ارادے کے لیے اپنے ارادہ کا تصور ضروری ہے۔ یعنی اس کے علم کا، چاہے جزئی طور پر ہو یا کلی طور پر۔ اور جب آسمان ان حرکات جزئیہ کا تصور اور ان کا لامحالہ کر سکتا ہے، تو لامحالہ ان کے لوازم کا بھی احاطہ کر سکے گا یعنی ان مختلف نقطوں کا جو زمین کے ساتھ پیدا ہوتی ہیں، کیونکہ اس کے بعض اجزاء طلوع ہونے والے اور بعض اجزاء غروب ہونے والے ہوتے ہیں، بعض وسط آسمانی میں کسی قوم کے سر پر، اور بعض کسی قوم کے پیر تلے ہوتے ہیں، اسی طرح آسمان ان مختلف نسبتوں کے لوازم کو ہی معلوم کرے گا جو بصورت تثلیث و تسلسل و مقابله و مقارنت پیدا ہوتے ہیں اور تمام حوادث ارضیہ، حوادث آسمانی ہی کی طرف نسبت دیے جاتے ہیں جو ان

بغیر واسطہ یا ایک ہی واسطے سے یا کسی واسطوں سے پیدا ہوتے ہیں مختصر یہ کہ ہر حادث کے لیے ایک سبب حادث ہوتا ہے، یہاں تک کہ تسلسل آسمان کی حرکت ابدی (جن میں بعض بعض کا سبب ہوتی ہے) کے ارتقا پر پہنچ کر منقطع ہو جاتا ہے۔ اس طرح اسباب و مسببات کا سلسلہ حرکات جزئیہ و ذریعہ آسمانی میں جا کر ختم ہوتا ہے، اور جو حرکات کا تصور کر سکتا ہے، وہ اس کے لوازم، اور لوازم لوازم کا بھی تصور کر سکتا ہے آخر سلسلے تک۔

لہذا آسمان کو ہونے والے ہر حادث پر اطلاع ہوتی ہے، کیونکہ جو بھی حادث ہوتا ہے، اس کا حدوث اس کی علت سے (جبکہ علت ثابت ہو) لازم ہوگا۔ ہم مستقبل کے کسی واقعہ کو نہیں جانتے، اس لیے کہ ہم اس کے تمام اسباب سے ناواقف ہیں۔ اگر ہم تمام اسباب کو جانتے ہوتے تو تمام مسببات کو بھی جان لیتے مثلاً جب کبھی ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اگر آگ روٹی سے کسی وقت بھی مل جائے تو وہ جل اٹھے گی، یا اگر کوئی شخص کھانا کھائے گا تو اس کا پیٹ پھر جائے گا، یا جب ہم جانتے ہیں کہ ایک شخص اگر ایسی جگہ چلے گا جہاں ایک خزانہ پوشیدہ ہے۔ ایسی نازک شے کے نیچے جس پر چلنے سے خزانے پر اس کا پیر ضرور پڑے گا۔ تو ہم جان لیتے ہیں کہ یہ خزانہ ضرور اس کو مل جائے گا اور اس کی وجہ سے وہ غنی ہو جائے گا۔ لیکن ان اسباب کو ہم نہیں جانتے، البتہ ان میں سے بعض کو ضرور جانتے ہیں، ان سے ہم کو مستقبل کے واقع ہونے کا گمان ہوتا ہے، اگر ہم ان میں سے اکثر اسباب کو جان لیں تو ہمیں واقعہ کا صرف ظن ظاہری حاصل ہوگا، اور اگر ہم کو تمام اسباب کا علم حاصل ہو جائے تو تمام مسببات کا بھی علم حاصل ہو جائے گا، مگر آسمانی امور کثیر ہیں پھر ان کا حوادث ارضیہ کے ساتھ اختلاط بھی ہوتا ہے، قوت بشری کو ان پر اطلاع کی تسکوت نہیں، البتہ نفوس آسمانی ان پر اطلاع یاب ہوتے ہیں، کیونکہ ان کو سبب اول پر اور اس کے لوازم، اور لوازم کے لوازم پر (آخر سلسلے تک) اطلاع ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فلسفی دعویٰ کرتے ہیں کہ سونے والا شخص خواب میں مستقبل کے

و نجات کو دیکھتا ہے، کیونکہ لوح محفوظ کے ساتھ اس کا اتصال ہوتا ہے، اور وہ اس
کامطالعہ کرتا ہے، اور جب کسی شے پر اطلاع پاتا ہے تو یہ شے بعینہ اس کے حافظہ میں
باقی رہتی ہے، اور بسا اوقات قوت متخیلہ سرعت کے ساتھ اس کی نقل کر لیتی ہے،
کیونکہ اشیاء کو نقل کر لینا اس کی طبیعت ہے، یہ نقل مناسب تمثیلوں کے ساتھ ہوتی
ہے، یا ان کے اعداد میں بدل جاتی ہے، پس حقیقی مدد رکھنا حفظہ سے محو ہونا آتا ہے
صرف خیال کا تمثیل حفظہ میں باقی رہ جاتی ہے، لہذا خیال کی اس تمثیل کی تعبیر کی
ضرورت پیش آتی ہے، جیسے وہ کی درخت سے شبیہ دی جاتی ہے، یا بوی کی
موزم سے، اور خادمہ کی لجنہ ظروف خانہ سے، اور خیرات و مہرات کے اموال کے
میں غلطی کی تیل سے، کیونکہ تیل چراغ کے روشن ہونے کا سبب ہوتا ہے، اس طرح
بالواسطہ روشنی کا سبب ہوتا ہے، اسی اصول پر علم تعبیر کی شانیر بھی ہوتی ہیں۔
اور نفسی دعوی کرتے ہیں کہ ہمیں ان نفوس سماویہ کے ساتھ اتصال حاصل
ہوتا ہے جب درمیان میں کوئی مانع نہیں ہوتا، ہم اپنی بیداری میں ان چیزوں کے
ساتھ مشغول رہتے ہیں جو جو اس دُعا ہشات کی پیداوار ہیں، پس ان امور حسیہ کے
ساتھ ہماری مشغولیت اس اتصال سے ہمیں محروم کر دیتی ہے، اور جب نیند میں ہم سے
جو اس کی کچھ مصروفیت ساقط ہو جاتی ہے، تو اتصال کی استعداد ظاہر ہو جاتی ہے۔
نیز وہ دعوی کرتے ہیں کہ حضرت محمد مصطفیٰ علیہ السلام بھی امور پر اسی
طریقے سے مطلع ہوتے تھے، مگر قوت نفسیہ نبویہ اسی قوت سے تقویت حاصل کرتی ہے،
جس کو جو اس ظاہری متفرق نہیں کر سکتے، اس لیے لازمی طور پر وہ بیداری میں بھی وہ
چیزیں دیکھتے ہیں جو دوسرے خواب ہی میں دیکھ سکتے ہیں۔ انبیاء کی قوت خیالیہ بھی
اس چیز کی تمثیل کرتی ہے جس کو وہ دیکھتی ہے، اور بسا اوقات شے بعینہ اس کی
یاد میں باقی رہ جاتی ہے، اور اکثر اوقات صرف شبیہ رہ جاتی ہے، لہذا اس قسم کی
وحی بھی تاویل کی محتاج ہوتی ہے، جیسا کہ اس قسم کا خواب تعبیر کا محتاج ہوتا ہے۔
اگر ساری کائنات کا نقش لوح محفوظ میں نہ ہوتا، تو انبیاء امور غیبیہ سے نہ خواب

میں مطلع ہو سکتے نہ بیداری میں۔ لیکن جَعْفَرُ الْقَنَمُ بَیْہُکَاثُتُ اس کے مفہوم و معنی کو ہم نے بیان کر دیا ہے۔ پس فلاسفہ کے مذہب کی تفہیم کے لیے ہم نے ان کے بیان کا مخلص یہاں پیش کر دیا ہے۔

جواب۔ ہم کہتے ہیں کہ تم اس شخص کے قول کی کس طرح تردید کرو گے جو کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو، اللہ تعالیٰ امور غیبیہ کے جاننے کے قابل بناتا ہے اور وہ بغیر کسی تیاری کے ان کو جانتے ہیں، یہی حال اس شخص کا ہے جو خواب میں واقعات کو دیکھتا ہے، کیونکہ خدا نے تعالیٰ اس کو یہ واقعات بتلاتا ہے یا کوئی فرشتہ اگر خبر دیتا ہے، پس متھرمی ذکر کردہ چیزوں میں سے وہ کسی بھی محتاج نہیں ہوتا۔ ان کے ثبوت میں متھرمی سے باہر کوئی دلیل نہیں اور نہ شرع میں بوح محفوظ و قلم کے متعلق کچھ تفصیلات ملتی ہیں۔ اس شرع خود ان چیزوں کے حقیقی پوری طور پر سمجھنے سے قاصر ہیں، لہذا کسی عقلی دلیل سے تم کو استمساک نہیں ہو سکتا۔ رہ گیا عقلی مسئلہ کے ذریعے استنباط اور ان امور سے جن کا تم نے ذکر کیا ہے تو اگر ان کے امکان کا اعتراف بھی کیا جائے تو یہ اسی وقت ہوگا، جبکہ ان معلومات سے نفی نہایت کو مشروط نہ کیا جائے، تو نہ ان کے وجود کا اعتراف ہو سکے گا نہ ان کا انکار متحقق ہوگا۔ پس اس کی سبیل یہی رہ جاتی ہے کہ ان کو شریعت ہی کے ذریعے دریافت کیا جائے نہ کہ عقل کے ذریعے جس عقلی دلیل کو تم نے پیش کیا ہے وہ مقدمات کثیرہ پر مبنی ہے، ہم اس کے ابطال کی تطویل میں نہیں جانا چاہتے، لیکن ان میں سے عین مقدمات پر تنقید کریں گے۔

پہلا مقدمہ: تمہارا یہ دعویٰ ہے کہ حرکت آسمانی ارادی ہوتی ہے، تو ہم اس مسئلے سے فارغ ہو چکے ہیں اور تمہارے دعوے کو باطل کر چکے ہیں۔

دوسرا مقدمہ: اگر تمہارے اس دعوے کو تسلیم بھی کیا جائے تو انہیں ایک موقع دیا جائے، تو تمہارا یہ قول کہ آسمان حرکات جزائیہ کے لیے تصور جزائی کا محتاج ہوتا ہے غیر مستمم ہے، کیونکہ تمہارے نزدیک آسمان جسم قابل تجزیہ نہیں، جو

واحد ہے، البتہ وہ بھی طرہ پر تجزیہ پاسکتا ہے، حرکت بھی قابل تقسیم نہیں، کیونکہ وہ اتصال کے لحاظ سے واحد ہے، البتہ آسان کے لیے اکتہ ممکنہ کی تکمیل کا شوق ہی کافی ہے۔ جیسا کہ تمہارا بھی خیال ہے، اور اس غرض کے لیے ارادہ کلمہ اور تصور کی کافی ہیں، یہاں ہم ارادہ کلمہ اور جزئیہ کی ایک مثال پیش کرتے ہیں، تاکہ فلسفیوں کے معنی کی وضاحت ہو سکے۔

غرض کرو کہ کسی انسان کا مقصد کئی یہ ہے کہ وہ حج بیت اللہ ادا کرے، یہ ارادہ کلمہ ہے، اب اس سے حرکت صادر نہیں ہو سکتی، کیونکہ حرکت جزئی طرہ پر جہت مخصوصہ میں بہ مقدار مخصوصہ صادر ہوتی ہے، حرکت ارادہ میں ارادہ جزئیہ کا ہونا ضروری ہے اور وہ انسان کے لیے ہمیشہ متحد ہوتی رہتی ہے، اور اسے بیت اللہ کی طرف توجہ دہانی دیتی ہے، اور ایک تصور کے بعد دوسرا تصور پیش کرتی رہتی، ان مقامات کا تصور جہاں وہ جانا چاہتا ہے، ان مقامات کا تصور جہاں وہ ٹھہرنا چاہتا ہے، اور ہر تصور جزئی کا ایک ارادہ جزئیہ پیروی کرتا رہتا ہے۔ ارادہ جزئیہ سے فلسفیوں کی یہی مراد ہے، اور یہ ارادہ جزئی تصور کا تابع ہوتا ہے۔ یہ سبھوں کے نزدیک مسلمہ ہے، کیونکہ (مثلاً حج) میں جہات متعدد ہوتے ہیں۔ توجہ شہر مکہ کی طرف ہوتی ہے۔ مسافت کا کوئی تعین نہیں ہوتا، پس ارادے کے دوسرے جز میں ایک مکان سے دوسرے مکان اور ایک جہت سے دوسری جہت کے تعین کی احتیاج ہوتی ہے۔

یہی حرکت سماویہ تو اس کے لیے ایک ہی جہت ہے، کیونکہ کرہ اپنی ذات پر اور اپنے حیز ہی میں حرکت کرتا ہے جس سے وہ تجاوز نہیں کرتا، یہاں صرف حرکت ہی کا ارادہ کیا جاتا ہے، اور یہاں سماوی جہت واحد اور جسم واحد اور سمت واحد کے کچھ نہیں، تو یا کہ ایک پتھر ہے جو اوپر سے نیچے کی طرف گر رہا ہے، اور نزدیک ترین راستے سے وہ زمین کا طالب ہوتا ہے، اور نزدیک ترین راستہ خط استقیم ہے جو زمین پر عمود رہتا ہے، خط استقیم متعین ہوتا ہے اس کے تعین میں پتھر کسی سبب حادث کے بعد کا (مثلاً) طبیعت کلمہ کے جو مرکز کی طالب ہوتی ہے محتاج نہیں ہوتا، اسی طرح حرکت سماویہ۔

حرکت کا ارادہ نکتہ ہی کافی ہو جاتا ہے اور کسی چیز کی احتیاج نہیں ہوتی۔ اگر فلسفی یہ سمجھتے ہیں کہ کسی نئے جز کی ضرورت ہے تو وہ محض تحکم سے کام لیتے ہیں۔

تیسرا مقدمہ: جو محض تحکم بعید ہے، ان کا یہ قول ہے کہ جب آسمان کو حرکات جزئیہ کا تصور ہو سکتا ہے تو اس کے توابع و لوازم کا بھی تصور ہو سکتا ہے، یہ ہوس محض ہے، اس کی ایسی ہی مثال ہے جیسے کہ کوئی کہے کہ جب انسان حرکت کرتا ہے، اور اس کو جانتا بھی ہے، تو اس کی یہ لازم آتا ہے کہ اس کی حرکت کے لوازم بھی از قسم تقابل و تجاذب یعنی اس کی ان اجسام سے نسبت جو اس کے اوپر نیچے اور بازو ہوتے ہیں) پہچانے جائیں، یا اگر وہ دعوپ میں چھے تو لازم ہے کہ وہ مقامات بھی پہچانے جائیں جن پر اس کا سایہ پڑتا ہے، اور وہ مقامات بھی جن پر اس کا سایہ نہیں پڑتا۔ اور اس کے سایہ کے اثرات بھی جو از قسم برودت (جو اس جگہ کے شعاع کے انحراف کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے) یا از قسم غمظہ (یعنی وہ دیاؤ جو اس شخص کے قدم تلے مٹی پر ہوتا ہے) یا از قسم تفریق (جو اس کے اعضاء کے اندر اخلاط میں ہوتی ہے، کیوں کہ حرکت کی وجہ سے ان کا حرارت میں استحالہ ہوتا ہے، اور اسی سے پسینہ نکلتا ہے) وغیرہ بھی پہچانے جائیں، کیونکہ اس کی حرکت ان تمام باتوں کے لیے علت ہے یا شرط ہے، یا اسباب معقدہ یا محرکہ میں سے ہے، تو یہ ایک خیالی خام ہے جس کو کوئی عقلمند تسلیم نہیں کر سکتا اور کوئی جاہل ہی اس قسم کی باتوں سے مرعوب ہو گا، اسی لیے ہم اس کو حکم کہتے ہیں۔

علاوہ ازیں ہم یہ پوچھتے ہیں کہ وہ جزئیات مفصلہ جو نفس فلک کو معلوم ہوتے ہیں کیا فی الحال موجود ہیں؟ کیا تم ان میں مستقبل میں ہونے والے واقعات کو بھی شامل کر دو گے؟ اگر تم موجود فی الحال پر ان کو منحصر کرتے ہو تو غیب پر اس کی اطلاع کا حصول باطل ہو جائے گا نیز وہ خیالات بھی باطل ثابت ہوں گے کہ اسی کے واسطے سے انبیاء علیہم السلام کو بیداری میں اطلاعات ملتی ہے، اور انسانوں کو خواب میں مستقبل کے واقعات بتلائے جاتے ہیں، پھر اس دلیل کا مقصد خود بھی باطل ہو جائے گا، کیونکہ یہ تو حکم ہے کہ کوئی شخص جب کسی چیز کو جانتا ہے تو اس کے لوازم و توابع کو بھی جانتا ہے، یہاں تک

اگر اشیا کے تمام اسباب کو طالعین تو وہ مستقبل کے تمام حوادث کے اسباب تو فی الحال موجود ہو سکتے ہیں یعنی حرکت سماویہ میں شامل ہو سکتے ہیں، لیکن یا تو ایک ہی واسطہ سے یا کثیر واسطوں سے یہ سبب کو مقتضی ہیں۔ اگر نفس فلک کے معلومات میں مستقبل کو بھی شامل کیا جائے تبس کی انتہا نہیں، تو بتائے مستقبل نامتناہی میں تمام جزئیات کی تفصیل کیسے جانی جائے گی؟ اور ایک مخلوق کے نفس بدرگہ میں ایک ہی آن کے اندر بغیر کسی تعاقب کے علوم جزئیہ مفصلہ کا جس کے اور ادا اور جس کی اکائیوں کی انتہا نہیں) کیسے اجتماع ہو گا؟ جس کو عقلی طور پر اس کے محال ہونے کی شہادت نہیں مل سکتی تو اس کی نقل سے مایوس ہو جانا چاہئے۔

اگر وہ اس دعوے کو ہم پر پیٹ دیں کہ علم الہی کے بارے میں ہم بھی تو اس کو محال نہیں سمجھتے تو ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے معلومات کی مثال مخلوق کے معلومات سے بالاتفاق نہیں دی جا سکتی۔ بلکہ کہا جائے کہ جب نفس فلک نفس انسانی ہی کی طرح عمل کرتا ہے تو وہ بھی از قبیل نفس انسانی ہو گا، اور وہ بھی اس کے ساتھ بالکل بدرجہ جزئیات ہونے میں شریک ہو گا، گو اس سے قلعی طور پر متصل نہ ہو، گمان غالب یہی ہو گا کہ وہ اس کے قبیل ہی سے ہے، اگر گمان غالب نہ بھی ہو تو اس کا امکان تو ہو سکتا ہے اور امکان کے تسلیم کرنے کی بنا پر ان کا یہ دعویٰ کہ نفس انسانی نفس فلک ہی سے منقطع ہوا ہے باطل ہو جائے گا۔

اگر کہا جائے کہ نفس انسانی کا بھی اپنے جوہر کے اعتبار سے یہ حق ہے کہ وہ تمام اشیا کا ادراک کرے لیکن وہ نتائج شہوت و غضب، حرص و حقد، حسد و کبر و الغم میں غمک رہتا ہے۔ اور اس طرح عوارض بدنی اور اس پر وارد ہونے والے جو اس کسی چیز پر نفس انسانی کی توجہ کے باعث دوسری شے کی طرف اس کو متوجہ ہونے نہیں دیتے۔

رہے نفوس فلکیہ، تو وہ ان صفات سے بری ہیں، ان کو کوئی مصروفیت نہیں، نہ کوئی رنج و الغم میں ان کو استغراق ہے، اس لیے وہ جمیع اشیا کا ادراک کرتے ہیں۔

تو ہم کہتے ہیں کہ تم نے یہ کس طرح جانا کہ انھیں کوئی مصروفیت نہیں؟ کیا مبداء اول کی عبادت اور اس کی طرف ان کا اشتیاق انھیں مصروف و مستغرق رکھنے کے لیے اور جزئیات مفصلہ کے تصور سے بے پروا کرنے کے لیے کافی نہیں ہے؟ غصب و شہوت اور ان موانع محسوسہ کے علاوہ کسی اور مانع کے فرض کرنے سے کون سی چیز حاصل ہے؟ اور تمہیں یہ کس طرح معلوم ہوا کہ موانع استعارف وہی ہیں جن کا اپنے نفوس میں مشاہدہ ہوتا ہے؟ حالانکہ عقلاء کے لیے اور بھی اہم مشاغل ہو سکتے ہیں، جیسے علوئے ہمت طلب ریاست جس کی اہمیت کا تصور بچوں کے لیے محال ہے، پھر نفوس فکیمہ میں ان کے قایم مقام کا محال ہونا کیسے جانا جاسکتا ہے؟ بہر حال ہم ان کے علوم الہیہ کے متعلق مباحث یہاں ختم کرتے ہیں۔ الحمد للہ وعدہ و علی اللہ علی نبیہ محمد و سلم۔

علوم ملقبہ طبعیات

اور وہ کثیر ہیں۔ ان کی بعض اقسام کا ہم یہاں ذکر کرتے ہیں، تاکہ معلوم ہو جائے کہ شریعت کا ان سے کوئی منازعہ نہیں، اور نہ وہ ان کا انکار کرتی ہے سوائے ان چند چیزوں کے جن کا ہم نے ذکر کر دیا ہے۔

یہ علوم منقسم ہیں اصول و فروع میں، اور ان کے اصول آٹھ قسم کے ہیں :-
(۱) پہلے اصول میں اس چیز کا ذکر کیا جاتا ہے جو جسم سے بحیثیت جسم لاحق ہوتی ہے، یعنی اقسام و حرکت و تغیر، اور جو حرکت سے لاحق یا اس کی تابع ہوتی ہے، جیسے زمان و مکان و خلا، اس پر کتاب ”سمیع الکیان“ مشتمل ہوتی ہے۔

(۲) اس میں ارکان عالم (جو افلاک میں) کی اقسام کے احوال معلوم ہوتے ہیں، نیز مقعر فلک قمر کے عناصر اربعہ اور ان کی طبائع، اور ان میں سے ہر ایک کے تحت کی علت کا علم ہوتا ہے، یہ ایک معین موضوع ہے اور اس پر کتاب ”آسمان اور عالم سفلی“ مشتمل ہے۔

(۳) اس میں احوال کون و فساد، تولد و توالد و نشو و ابتلاء اور استحالات اور کیفیت بقا انواع بر فساد اشخاص بذریعہ حرکات سماویہ شرقیہ و غربیہ، اور اس پر کتاب ”کون و فساد“ مشتمل ہے۔

(۴) ان احوال کے بیان میں جو عناصر اربعہ پیش آتے ہیں، انہیں امتزاجات جن سے آئناہ علویہ از قسم ابر و بارش اور کڑک اور بجلی و ہالہ و قوس و قزح، ہوا و زلزلے حادث ہوتے ہیں۔

(۵) جو اہر معدنیہ کے بیان میں۔

(۶) احکام نباتات کے بیان میں۔

(۷) حیوانات کے بیان میں، اور کتاب ”طبائع حیات“ اس موضوع پر ہے۔

(۸) نفس حیوانی اور قوائے مدکہ کے بیان میں جو یہ بتلاتا ہے کہ نفس انسانی جسم کی موت سے مر نہیں سکتا اور وہ ایک جوہر روحانی ہے جس کی فنا محال ہے۔
اور ان کے فروع سات ہیں ب۔

(۱) پہلی فرع ہے طب، اور مقصود اس کا ہے بدن انسان کے مبادی و احوال کا جاننا جیسے صحت و مرض، اور ان کے اسباب و علامات، تاکہ مرض کو دفع کیا جائے اور صحت کی حفاظت کی جائے۔

(۲) دوسری فرع ہے علم نجوم، وہ ہے ایک قسم کی تخمین استدلال، کو اکب کے اشکال و امتزاجات کی بنا پر جو احوالِ عالم و ممل اور احوالِ موالید و سنین پر اثر انداز ہوتے ہیں۔
(۳) تیسری فرع ہے علم فراست، وہ ہے ایک قسم کا استدلال اخلاق و یرت پر ظاہری فطرت سے۔

(۴) چوتھی فرع ہے علم تعبیر، وہ ہے ایک قسم کا استدلال خواب کے تخیلات سے، وہ تخیلات جن کو نفس (روح) عالم غیب سے مشاہدہ کرتی ہے، اور قوتِ تخیلہ اس کے فکر کی مثال سے تشبیہ دے کر پیش کرتی ہے۔

(۵) پانچویں فرع ہے علم طلسمات، وہ ہے قوائے آسمانی کا جمع کرنا بعض اجزائے زمینی کے ساتھ تاکہ اس سے ایک تیسری قوت پیدا ہو جو عالم ارضی میں اعمالِ غیبیہ انجام دے۔

(۶) چھٹی فرع ہے، علم نیرنجات، وہ قوائے جواہر ارضیہ کے امتزاج کا نام ہے تاکہ اس سے امور غریبہ عانت ہوں۔

(۷) ساتویں فرع ہے، علم کیمیا جس کا مقصود ہے تبدیلی خواص جواہر معدنیہ تاکہ انواعِ حیل سے تحصیلِ زر و سیم کی جائے۔

شرعی حیثیت سے ان علوم سے کسی چیز میں بھی مخالفت ضروری نہیں ہے البتہ ہم ان سارے علوم میں سے صرف چار مسائل میں فلاسفہ کی مخالفت کرتے ہیں۔
پہلا ہے ان کا یہ فیصلہ کہ اسباب و مسببات کے درمیان مقارنت جو وجود کی

حیثیت سے مشاہدے میں آتی ہے، وہ لازمی طور پر متلازم مقارنت ہے، نہ تو مقادیر
میں اور نہ امکان میں سبب کی ایجاد بغیر سبب کے ہو سکتی ہے اور نہ سبب کا وجود
بغیر سبب کے ہو سکتا ہے۔

دوسرا مسئلہ ہے ان کا قول کہ ارواح انسانی بذاتہا جوامہر قائمہ ہیں جو حسیں
منطبع نہیں اور موت کے معنی ہیں ان کے تعلق کا جسم سے ختم ہو جانا، یعنی وہ عقل
جو تدبیر کی حیثیت سے قائم تھا باقی نہیں رہتا، روح بہر حال باقی رہتی ہے، اور
وہ مدعی ہیں کہ یہ بات انہیں عقلی دلیل سے معلوم ہو سکتی ہے۔

تیسرا مسئلہ ہے ان کا قول کہ ان ارواح پر عدم کا طاری ہونا محال ہے، اور
جب ایک دفعہ وہ وجود پذیر ہو جاتی ہیں تو وہ ابدی و سرمدی ہیں، ان کی فنا کا
تصور نہیں ہو سکتا۔

چوتھا مسئلہ ہے ان کا قول کہ ان ارواح کا جسم کی طرف عود کرنا محال ہے۔
پہلے مسئلے میں نزاع اس لیے ضروری ہے کہ معجزات کا اثبات، جو امور خارق
عادت ہوتے ہیں، جیسے راسخی کا سانپ بنا دیا جانا، یا مردے کو زندہ کیا جانا، یا
چاند کو دو ٹکڑے کر دینا وغیرہ، اسی کے ابطال پر مبنی ہیں، جو شخص کہ مجاری عادت
کو لازمہ ضروری کی قسم سے سمجھتا ہے، تو وہ ان چیزوں کو محال تصور کرتا ہے، اور
قرآنی آیات میں تاویل کرنے لگتا ہے، مثلاً مردے کو زندہ کرنے سے مطلب یہ ہے کہ
کرتا ہے کہ جہل کی موت سے علم کی زندگی میں لے آنا، اور جادو گروں کے چھوٹے رستوں
کو بڑے سانپ کا (جوالاٹھی سے سانپ بن گیا تھا) نکل جانے کا مطلب یہ بیان کرتا
ہے کہ حجت الہی نے موسیٰ علیہ السلام کے ذریعے کافروں کی کفر و جہتیل کو باطل کر دیا
رہا چاند کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارے سے دو ٹکڑے ہونا تو وہ اکثر اس کا
انکار کر دیتے ہیں کہ اس کی خبر متواتر نہیں ہے۔

فلاسفہ نے معجزات، خارقہ عادت، کو عرف میں ثابت کیا ہے۔
اول یہ کہ قوت متعینہ کے متعلق وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ جب وہ قوی اور

غالب ہو جاتی ہے، اور جو اس اس کو کسی شغل میں مستغرق نہیں کرتے تو وہ
روح محفوظ پر اجتماع پانے لگتی ہے، پس اس میں ان جزئیات کی تصویریں، جن کی
مستقبل میں تکوین ہو سکتی ہے، منطبع ہونے لگتی ہیں، یہ بات انبیاء علیہم السلام
کو بیداری ہی میں آسیب ہوتی ہے، مگر عوام کو خواب میں۔

یہ نبوت کی وہ خاصیت ہے جس کا تعلق قوت متخیلہ سے ہے۔

دوسرا یہ کہ وہ قوت نظریہ عقلیہ کی قوت حدس دتیز نہیں، ان کی طرف منسوب کرتے
ہیں، یعنی ادراک کا سرعت انتقال ایک علوم سے دوسرے معلوم کی طرف بہت سے
تیز نظر لوگ ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے سامنے اگر مدلول کا ذکر کیا جائے تو وہ دلیل سے
آگاہ ہو جاتے ہیں، یہ دلیل کا ذکر کیا جائے تو مدلول سے واقف ہو جاتے ہیں، بہر حال
جب انھیں مدد اوسط کا تصور دلایا جائے تو ان کا ذہن نتیجہ کی طرف منتقل ہو جاتا ہے
یا جب صرف دو حدیں جو نتیجے میں موجود ہوتی ہیں ان کے ذہن میں آتی ہیں تو مدد اوسط
جو نتیجے کے دونوں کناروں کی جامع ہوتی ہے ان کے ذہن میں پیدا ہو جاتی ہے۔

اس وصف میں بھی لوگوں کی مختلف قسمیں ہوتی ہیں، بعض وہ ہیں جو بذاتہ
آگاہ ہو جاتے ہیں۔ بعض وہ ہیں جو ادنیٰ سی تنبیہ سے آگاہ ہو جاتے ہیں، اور بعض وہ
ہیں جو باوجود تنبیہ کے بھی آگاہ نہیں ہو سکتے (بغیر زیادہ محنت اٹھانے) اگر یہ جز
رکھا جائے کہ نقصان کی مدد اس شخص میں ختم ہو جس کو مطلق تیز نظری حاصل نہیں
حتیٰ کہ وہ ہم معقولات کے لیے باوجود تنبیہ کے تیار ہی نہیں ہوتا، تو یہ بھی جائز
ہو گا کہ قوت زیادت کی مدد اس شخص میں ختم ہو جو تمام معقولات پر یا اکثر معقولات
پر کم سے کم مدت میں آگاہ ہو جاتا ہے۔

اور یہ چیز کمیت و کیفیت کے لحاظ سے تمام مقاصد میں یا بعض میں مختلف ہوتی
ہے۔ حتیٰ کہ قرب و بعد کا تفاوت ہو جاتا ہے، بہت سے نفوس مقدس اور عارفانہ ہوتے
ہیں، جن کی تیز نظری تمام معقولات پر حاوی ہوتی ہے۔ اور اس کام کے لیے بہت
تھوڑا سا وقت پڑتا ہے، وہ ہیں ان انبیاء علیہم السلام کے نفوس جن کو قوت نظری

کا معجزہ حاصل ہوتا ہے، اس لیے وہ مقولات کے تحصیل کے لیے کسی معلم کے محتاج نہیں ہوتے، بلکہ وہ بذاتہ تعلیم پاتے ہیں، اور یہ وہی ہیں جن کی شان میں کہا گیا ہے،
 یَکَادِرُ نَیْشَا یَقْنٰی، وَوَلَدُ تَمَسُّنَ نَارَ کَوْزِ عَلٰی کَوْزِ

تیسرا یہ کہ قوتِ نفسیہ، عمیہ اس حد تک ترقی کر جاتی ہے کہ اس سے طبعی اشیاء متاثر ہوتی ہیں اور اس کی مستحضر ہو جاتی ہیں، مثلاً جب ہمارا نفس کسی چیز کا توہم کرتا ہے تو اعضا اس کی خدمت کرنے لگتے ہیں، اور قوائے جسمانی پر اس کا حکم چلتا ہے۔ اس لیے وہ جہتِ متخیلہ، مطلوبہ کی طرف حرکت کرنے لگتا ہے، مثلاً جب وہ کسی پر لطف چیز کا (جس سے اس کا مذاق وابستہ ہے) تصور کرتا ہے تو اس کی باچھیں کھل جاتی ہیں اور وہ اس کے ساتھ کھیلنے یا اور کسی طریقے سے اس سے لطف اٹھانے کے لیے آمادہ ہو جاتا ہے، یا مثلاً جب وہ کسی ایسے تختے پر جو صرف ایک گریہ اس سے کم چڑا ہوا، اور کسی اونچی جگہ اپنے دونوں کناروں کی فضا میں ٹکا دیا گیا ہو چلنے لگے، اور اس کے نفس کو گرنے کا توہم ہو، تو جسم بھی اس واہمہ سے متاثر ہوگا، اور وہ گر جائے گا، لیکن اگر یہی تختہ زمین پر ہوتا تو ایسا نہ ہوتا، اور وہ اس پر برابر چلتا، اور نہ گرتا۔

یہ اس لیے ہوتا ہے کہ اجسام اور قوائے جسمانی، نفوس کے لیے خادم و مستخرپدا کی گئی ہیں، مگر نفوس اپنی صفائی اور قوت کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں، عجب نہیں کہ نفسی قوت اس حد تک ترقی کر جائے کہ قوتِ طبیعیہ خارج جسم میں بھی اس کی خدمت کرنے لگے، کیونکہ نفس بدن میں منطبع نہیں ہوتا، وہ صرف اس کی طرف مائل ہوتا ہے یا تدبیر جسم میں دلچسپی رکھتا ہے، اور یہ میلاں یا دلچسپی اس کی فطرت کا حصہ ہوتی ہے تو اگر یہ رول ہے کہ وہ اپنے ہی جسم کے مادی اعضا کو مشغول کرے، تو یہ بھی روا ہوگا کہ (اسی جسم کے مصالح کی خاطر) وہ دوسرے اجسام کو بھی مطیع کر لے۔

یہی وجہ ہے کہ جب نفس ہواؤں کے چلنے، یا بارش کے نازل ہونے، بجلی و کرڑک کے پیدا کرنے یا زمین میں بھونچال آنے (تاکہ کسی سرکش قوم کو نکل لے پر اپنی ہمت مرکوز کرتا ہے) اور یہ چیزیں موقوف ہیں برودت، یا حرارت، یا ہوا میں حرکت

کے پیدا ہو جانے پر تو اس نفس سے یہ حرارت و برودت پیدا ہو جاتی ہے، اور اس سے ان امور کی تولید ہونے لگتی ہے جن کا کوئی ظاہری طبیعی سبب موجود نہیں ہوتا، اور یہ معجزہ ہوتا ہے کسی نبی علیہ السلام کا، البتہ یہ امور ہوا وغیرہ مستعد قبول چیزوں ہی میں ہو سکتی ہیں، یہ ممکن نہیں کہ معجزہ اس حد تک عمل کرے کہ لکڑی سانپ بن کر حرکت کرنے لگے یا چاند دو ٹکڑے ہو جائے، چاند کا جسم ٹکڑے ہونے کے لیے تیار نہیں ہے۔ یہ ہے مذہب فلاسفہ کا معجزات کے بارے میں، اور ہم ان کی ان باتوں میں سے کسی چیز کا انکار نہیں کرتے، کیونکہ یہ چیزیں انبیاء علیہم السلام میں ہوتی ہیں، البتہ ان کی اس بارے میں تحدید و اقتصار کا انکار کرتے ہیں، جس کی بنا پر وہ قلب عصا، یعنی لاشعش کا سانپ بن جانا، اور احیائے موتی (مردہ زندہ کر دیا جانا) کا انکار کرتے ہیں۔ اثبات معجزات، اور دیگر امور کے لیے ہمیں اس مسئلے پر غور و فوض ضروری ہے، کیونکہ یہ خیالات مسلمہ اسلامی عقائد کے مخالف ہیں، لہذا ہمیں اس پر بحث کرنی چاہئے۔



مسئلہ (۱۷)

فلسفیوں کے خیال کی ترویج میں واقعات کی فطری میں تبدل محال ہے

عادت کے لحاظ سے جو چیز سبب اور جو چیز مسبب خیال کی جاتی ہے، دونوں اقتران (یکجائی) ہمارے نزدیک ضروری نہیں ہے، کوئی اور چیزوں کو لو؛ یہ وہ نہیں نہ وہ یہ ہو سکتی ہے، نہ ایک کاشتات دوسرے کاشتات اور نہ ایک کی نفی دوسرے کی نفی کی متضمن ہے۔ ایک کے وجود سے دوسرے کا وجود کوئی ضروری نہیں، اور نہ ایک کے عدم سے دوسرے کا عدم ضروری ہے، جیسے پیاس کا بجھنا اور پانی کا پینا، پیٹ کا بھرنا اور کھانا، جلنا اور آگ سے مس ہونا یا روشنی کا پھینا اور سورج کا نکلنا یا مرنا اور سر کا جسم سے جدا ہونا، یا صحت یا بھونا اور دو اپنا، یا اسہال کا ہونا اور سہل کا استعنا کرنا وغیرہ وغیرہ، اس قسم کے بیسیوں مشاہدات ہیں جو طلب یا غم یا دوسرے فنون میں دیکھے جاتے ہیں۔

پس ان افعال کا اقتران تقدیر الہی کی وجہ سے ہوتا ہے جو ان کے وجود سے پہلے جاری ہو چکی ہے، اگر ایک کا صدور دوسرے کے بعد ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ نے انہیں اس طرح پیدا کیا ہے، نہ اس وجہ سے کہ یہ ربط خود ضروری ہے اور ناقابل شکست بلکہ تقدیریوں بھی ہو سکتی تھی کہ بغیر کھانا کھائے پیٹ بھر جائے بغیر گردن کے موت آجائے، یا وجود گردن کے کٹ جانے کے زندگی باقی رہے، اسی طرح سے تمام مقترنات کا معاملہ ہے۔

مگر فلاسفہ نے اس کے امکان کا انکار اور اس کے محال ہونے کا دعویٰ کیا ہے، ان امور میں جو ملائقہ اور میں غور و فکر خارج از شمار ہے، اور بہت طویل، اس لیے ہم

ایک مثال پر اکتفا کرتے ہیں، اور وہ ہے روٹی کا جلنا جب اسے آگ چھوئے ہم یہ بھی جائز رکھتے ہیں کہ دونوں یک جا بھی ہوں اور روٹی جلے بھی نہ، اور یہ بھی جا رکھتے ہیں کہ روٹی کو آگ چھوئے بھی نہیں مگر وہ جل کر خاکستر ہو جائے، مگر فلسفی اس کا انکار کرتے ہیں۔

اس مسئلہ پر بحث کے تین مقام ہیں:-

مقام اول: مخالف دعویٰ کرتا ہے کہ جلانے کا فعل انجام دینے والی چیز صرف آگ ہے، اور وہ بالطبع فاعل ہے نہ کہ بالاختیار، اپنی طبیعت سے اس کا الگ ہونا ممکن نہیں، اگر وہ کسی چیز سے متصل ہوگی تو جلائے یا گرم کئے بغیر نہ رہے گی۔ اور ہم اس چیز کا انکار کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ احتراق کا فاعل درحقیقت اللہ تعالیٰ ہے، اسی نے روٹی میں تفرق اجزا سے اور احتراق سے اثر پذیری کی خاصیت رکھ دی ہے چاہے یہ خاصیت ملائکہ کے وسیلے سے رکھی ہو یا بغیر وسیلہ، یہی آگ تو وہ بھی جمادات میں سے ایک ہے جان مخلوق ہے جس کے لیے فعل و اثر اختیاری شے نہیں۔

آگ کے فاعل ہونے پر آخر کونسی دلیل ہے فلسفیوں کے پاس؟ ان کے پاس سوائے اس کے کوئی دلیل نہیں کہ روٹی جب آگ سے یکجا ہوتی ہے تو جل اٹھتی ہے یعنی مشاہدہ ہی ایک دلیل ہے، مگر اس پر کوئی دلیل نہیں کہ یہ فعل آگ ہی ہے، اور یہ کہ اس کے سوا اس فعل کی کوئی علت نہیں۔ ایک اور مثال پر غور کرو:- اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ روح اور قوائے مدہرہ اور محرکہ کا انشلاک نطفہ حیوانی میں حرارت و برودت اور رطوبت و یبوست میں محصور طباہی سے متولد نہیں ہوتا بات یہ نہیں کہ باپ بیٹے کا فاعل ہے، وہ تو نطفہ کو صرف رحم کے سپرد کر دیتا ہے نہ تو وہ اس کی حیات کا فاعل ہے نہ اس کی بنیائی کائنات شنوائی کا، اور نہ ان تمام معانی کا جو اس میں پائی جاتی ہیں، اور یہ معلوم ہے کہ یہ سب چیزیں اس کے پاس بعض اور شرائط کے ساتھ موجود ہیں، یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ اسی کی وجہ سے موجود ہوئی ہیں،

بلکہ ان کا وجود تو بتلایا جاتا ہے کہ یہ جہت اول (خدا) سے ہے چاہے بغیر واسطے کے ہو، چاہے ملائکہ کے واسطے سے جو ان امور حادثہ کے لیے موکل ہوتے ہیں (یہ دلیل ان فلسفیوں کے خلاف صحیح ہے جو مصلح عالم کے قائل ہیں، اور ہمارا ادوٹے خطاب ان سے ہے)۔

یہ ظاہر ہے کہ کسی امر کے وجود کے وقت کسی چیز کا موجود ہونا یہ ثابت نہیں کرتا کہ وہ اسی کی وجہ سے موجود ہوئی ہے۔ اس کو ہم ایک مثال سے ظاہر کرتے ہیں فرض کیجئے کہ ایک مادر زاد اندھا ہے جس کی دونوں آنکھوں میں پردہ ہے اور اس نے دن اور رات کا فرق کبھی کسی سے سُن کر بھی معلوم نہیں کیا، اب اگر دن کے وقت اس کی آنکھوں کا پردہ ہٹا نا ممکن ہو جائے اور اس کی پلکیں کھل جائیں، اور وہ مختلف رنگوں کا مشاہدہ کر سکے تو وہ یہی گمان کرے گا کہ رنگوں کی صورتوں کا یہ اور اک جو اس کی آنکھوں کو حاصل ہوا ہے اس کی آنکھوں کے کھل جانے کی وجہ سے ہے، یا یہ کہ آنکھوں کا کھل جانا اس کا قائل ہے، اور جب تک کہ اس کی بصارت صحیح و سالم رہے گی اور پردہ نہ رہے گا اور رنگ اس کے مقابل ہوں گے تو لازمی طور پر وہ اُن کو دیکھ سکے گا، اور کسی کے بھی سمجھ میں نہ آئے گا کہ وہ ان کو دیکھ نہ سکے گا، مگر جب آفتاب غروب ہو جائے، اور فضا پر تاریکی مسلط ہو جائے تو اس کو معلوم ہو جائے گا کہ سورج کی روشنی اس کا سبب تھی، جو ان رنگوں کو اس کی بصارت میں منطبع کر رہی تھی، پس ہم پوچھتے ہیں کہ مخالف اس امکان کو کیسے نظر انداز کر سکتا ہے: (۱) کہ مبادی وجود میں وہ عقل و اسباب موجود ہیں جن سے اُن حوادث کا فیضان ہوتا ہے اور جو آپس میں مربوط نظر آتے ہیں (۲) اجسام متحرک کے خلاف یہ حوادث زمانی ثابت ہیں اور منعدم نہیں ہوتے اگر وہ معدوم ہو جائیں یا قائل ہو جائیں تو ایسی صورت میں ہم ان کی ایک دوسرے سے علحدگی کو سمجھ سکیں گے اور اس کے نتیجے کے طور پر جان لیں گے کہ ان کی علت ہمارے مشاہدے سے مادہ پائی جاتی ہے۔ خود فلسفیوں کے اصول کے قیاس کی بنا پر یہ خیال ناگزیر ہے۔

اور اسی لیے ان کے محققین اس بات پر متفق ہیں کہ اعراض و حوادث جو اجسام کے باہم ملنے سے پیدا ہوتے ہیں یا ان کے اختلاف نسبت سے ظہور پذیر ہوتے ہیں ان کا فیضان کسی واحد صور کے ہاں سے ہوتا ہے، اور وہ کوئی درخت ہوتا ہے، یہاں تک کہ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ”آنکھ میں مختلف رنگوں کی تصویروں کا اظہار واحد صور کی حث سے ہوتا ہے، پس سورج کی روشنی یا صحیح و سالم آنکھ کی ... شبلی، اور رنگین اجسام یہ محض مقدمات و ہئیات ہیں اس صور کی قبولیت کے لیے، اور وہ اس توجیہ کا اطلاق ہر حادث واقعہ پر بھی کرتے ہیں۔ اور اسی لیے اس شخص کا دعویٰ جو یہ سمجھتا ہے کہ آگ ہی اصل میں قائل احتراق ہے یا طل ہو جاتا ہے، نیز یہ قول بھی کہ روٹی ہی سیری کی علت ہے یا دوا ہی قائل صحت ہے وغیرہ۔

مقام دوم:- یہ اس شخص کے ساتھ بحث ہے جو یہ تسلیم کرتا ہے کہ یہ حوادث مبادی حوادث ہی سے فیضان پاتے ہیں، لیکن قبولیت صور کی استعداد ان ہی اسباب سے حاصل ہوتی ہے جو موجود ہیں، ورمشابدے میں آتے ہیں مبادی سے بھی اشیا کا معدوم و بالطبع ہوتا ہے نہ کہ علی سبیل الاختیار، جیسا کہ سورج سے نور کا فیضان بالطبع ہوتا ہے، البتہ قبولیت کے محل، بلحاظ اختلاف استعداد، جدا جدا ہوتے ہیں، جیسے چمک دار جسم سورج کی شعاعوں کو قبول کرتا اور منعکس بھی کرتا ہے۔ یہاں تک کہ دوسری جگہ اس سے روشن ہو جائے ہر چمک دار ان کو قبول نہیں کرتا، ہوا اس کے نور کے نفاذ سے مانع نہیں، پتھر مانع ہوتا ہے، اور بعض اشیا آفتاب کی روشنی کے زرم بردار اور بعض سخت، اور بعض سفید ہو جاتی ہیں (جیسے دھوبی کے کپڑے) اور بعض سیاہ ہو جاتی ہیں (جیسے دھوبی کا چہرہ) حالانکہ مبادی ایک ہی ہے، مختلف ہیں، کیونکہ استعدادات مکانی میں اختلاف ہے۔ اسی طرح مبادی سے جو بھی صادر ہوتا ہے اس میں وہ فیاض ہیں، ان کے لیے نہ مانع نہ ممانع

ہاں محل قابل کا تصور اور بات ہے۔

لہذا جب بھی ہم آگ کو اس کی جملہ صفات کے ساتھ فرض کر لیتے ہیں اور روٹی کے دو ٹکڑے ایک ہی قسم کے لیتے ہیں اور ایک ہی طریقے پر ان کو آگ کے آگے پیش کرتے ہیں تو ہماری سمجھ سے باہر ہوگا اگر کہا جائے کہ ایک تو جل سکتا ہے اور دوسرا نہیں جلا سکتا وہاں کوئی اختیار نہیں ہے۔

اسی بنا پر فلسفی اس بات کا انکار کرتے ہیں کہ ابراہیم علیہ السلام آگ میں ڈالے گئے اور نہیں جلے، وہ کہتے ہیں کہ یہ ممکن نہیں ہے جب تک کہ آگ سے حرارت کی خاصیت کو سلب نہ کر لیا جائے، اور اگر ایسا ہوا تو گویا آگ نہ رہی یا ابراہیم علیہ السلام کی ذات میں کوئی تبدیلی ہوئی چلی ہے۔ انہیں پتھر سمجھنا پڑے گا جس پر آگ اثر نہیں کرتی، یا کوئی اور اسی قسم کی چیز، اور جب یہ ممکن نہیں تو وہ بھی ممکن کیا

اس کے جواب کے لیے ہمارے دو مسلک ہیں:-

مسلک اول کے سلسلے میں ہم کہتے ہیں کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ مبادی جو اپنے اختیار سے کوئی عمل نہیں کرتے، اور یہ کہ خدا نے تعالیٰ ارادے سے کوئی کام نہیں کرتا، ہم مسئلہ حدوث عالم سے بحث کرتے وقت اس بارے میں فلسفیوں کے دعوے کو باطل ثبوت کر چکے ہیں۔ اور جب ثابت ہو گیا کہ فاعل، احتراق کو اپنے ارادے سے پیدا کرتا ہے تو جب روٹی آگ میں ڈالی جاتی ہے اس وقت عقلاً ایسی ممکن ہے کہ آگ روٹی کو نہ جلائے یا جلنے نہ دے۔

اگر کہا جائے کہ یہ عقیدہ تو خیال کو محالات شیعہ کی ارتکاب کی طرف لے جاتا ہے، کیونکہ جب اسباب سے مسببات کے لزوم کا انکار کر دیا جائے اور انہیں مختار کے ارادے کی طرف منسوب کر دیا جائے تو ظاہر ہے کہ ارادے کے لیے تو کوئی خاص مقررہ نہج نہیں ہے، بلکہ اس کا متنوع و اختلاف ممکن ہے اب ہر شخص یہ جائز کہہ سکتا ہے کہ مثلاً اس کے سامنے ایک خوفناک دندہ ہے،

یا تیز اور مشتعل آگ ہے، یا گھائی دار پہاڑ ہیں یا زبردست ہتھیار بند دشمن
 ہیں، اور وہ انہیں دیکھتا نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عنفت مینائی اس میں پیدا
 نہیں کی ہے۔ یا کوئی شخص ایک کتاب لکھ کر گھر میں رکھے اور باہر جائے واپس
 آکر دیکھے کہ یہ کتاب ایک حسین امرد جو ان بن کر کھڑی ہے، یا اور کوئی جانور بن گئی
 ہے، یا کوئی شخص ایک غلام کو اپنے گھر چھوڑے اور وہ واپس آنے پر اس کو کتاپے
 مارا کہ چھوڑے اور وہ مشک بن گئی ہو، یا پتھر سونا بن گیا ہو، اگر کوئی دوسرا
 شخص اس سے سوال کرے کہ تو نے گھر میں کیا رکھ چھوڑا تھا تو لازمی طور پر
 وہ شخص یہی جواب دے گا کہ میں نہیں جانتا کہ اب گھر میں کیا ہے، میں اتنا ضرور
 جانتا ہوں کہ گھر میں میں نے ایک کتاب چھوڑی تھی، شاید وہ گھوڑا بن گئی ہو، اور
 کتب خانہ اس کی پیداوار پیشاب سے غلیظ ہو چکا ہو، یا وہ یہ کہے گا کہ میں نے
 گھر میں ایک پانی کا گھڑا رکھا تھا، شاید اب تک وہ سیب کا درخت بن چکا ہو،
 اگر خدا نے اتنی ہر چیز پر قادر ہے تو کوئی ضرورت نہیں ہے کہ گھوڑا لطفہ ہی سے
 پیدا ہو، یا درخت بیج ہی سے اُگے، بلکہ یہ بھی ضروری نہیں کہ وہ دونوں کسی چیز
 سے بھی پیدا ہوں، شاید اس نے ان اشیاء کو پیدا کیا ہو جن کا اس سے پہلے وجود
 نہ تھا، بلکہ ایسے انسان بھی نظر آجائیں گے جو اس سے پہلے معدوم تھے اور جب
 ان کے متعلق دریافت کیا جائے گا کہ کیا وہ پیدا ہوئے ہیں؟ تو سوچنا پڑے گا کہ
 ایسا تو نہ کہتا چاہے کہ بازار میں کچھ پھیل تھے جو انسان بن گئے، اور یہ وہی انسان
 ہیں، کیوں کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے، اور یہ تمام تحولات ممکن ہیں۔
 یہ تخیل کی دو شاخ ہے جس میں مفروضات کی بڑی وسیع کنجائش ہے یہاں
 بس اتنا کافی ہے۔

اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ اگر تم یہ ثابت کر سکو کہ ممکن کی کوئی
 صورت میں جائز ہے جبکہ انسان کو اس کے عدم تکوین کا علم ہو تو یہ محال
 لازم ہوں گے، اور یہ ان صورتوں کے متعلق جن کا کہ تم نے ذکر کیا ہے کوئی شک

نہیں کرتے، کیونکہ خدا نے ہمیں یہ علم دیا ہے کہ وہ ان ممکنات کو فعل میں نہیں لاتا، اور ہم نے یہ بھی کبھی نہیں کہا کہ یہ امور واجب ہیں، یہ محض ممکن ہیں، ان کا واقع ہونا بھی جائز ہے، واقع نہ ہونا بھی جائز ہے۔ البتہ ان کا ایک ہیج پر عائدی استمرار ہمارے ذہن میں اس چیز کو راسخ کر دیتا ہے کہ یہ امور عادت ماضیہ ہی پر جاری رہیں گے، اور یہ ممکن اور مضبوط علم ہو گیا ہے بلکہ یہ بھی جائز ہے کہ انبیاء علیہم السلام میں سے کوئی نبی تمہارے مذکورہ طریقوں کی بنا پر یہ معلوم کر لے کہ فلاں شخص اپنے سفر سے کل واپس نہ ہوگا حالانکہ اس کی واپسی بہ ظاہر ممکن ہے، تاہم یہ ممکن ہے کہ جان لیا جائے کہ یہ واقعہ وقوع پذیر نہ ہوگا، بلکہ جیسا کہ ایک آدمی کی نسبت بھی لکھا جاتا ہے کہ وہ کسی قسم کا علم غیب نہیں رکھتا، نہ بغیر تعلیم کے معقولات کا علم حاصل کر سکتا ہے۔ اس کے باوجود یہ انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اگر وہ اپنے نفس اور اپنے قوائے مدرکہ کو ترقی دیتا جائے، تو آخر کار ان امور پر آگاہی پا جائے جن پر انبیاء علیہم السلام کو آگاہی ہوتی ہے اور جس کے امکان کا فلسفی اعتراف کرتے ہیں، لیکن جانتے ہیں کہ یہ ممکن واقع نہیں ہوگا، کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ اپنی عادت و اس طرح توہمنا رہے کہ زمان و مکان کی پابندی پر خاست ہو جائے تو ان علوم کی وقعت زائل ہو جائے گی، اور یہ علوم ناقابل تخلیق ثابت ہوں گے، لہذا ہمیں اس چیز پر یقین کرنے کے لیے کوئی امر مانع نہیں کہ

(۱) کوئی شے مقدمات الہی میں بہ حیثیت ممکن پائی جائے۔

(۲) اور اس کے سابق علم میں اس کا مجرایہ ہو کہ وہ باوجود اپنی امکانی حیثیت کے فعل میں نہ آئے گی۔

(۳) خدا نے تعالیٰ ہم میں یہ علم دیدے کہ وہ اس کو فعل میں نہ لائے گا۔ اس سلسلے میں فلاسفہ کی تفتید تشبیع محض کے سوا کچھ نہیں!

دوسرا مسلک :- اس میں فلسفیوں کی ان تشبیعات لے جاسے بھی نجات مل جاتی ہے۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ آگ میں فطرت ہی یہ ودیعت کی گئی ہے کہ اس سے

رونی کے دو ٹکڑے، چاہے وہ دونوں باہم کتنے ہی مشابہ ہوں، جب متصل ہوں گے تو آگ انہیں جلا ڈالے گی، لیکن اس کے باوجود ہم یہ بھی جائز رکھتے ہیں کہ کوئی نئی آگ میں ڈالا جائے اور نہ جلے، یہ بات خود صفت آتش میں کسی تبدیلی کے پیدا ہونے کی وجہ سے ہو یا صفت نہی میں کسی تغیر کی وجہ سے، بہر حال خدا تعالیٰ کی طرف سے یہ بات ہوگی یا کسی فرشتے کی طرف سے (بہ حکم خدا) کہ آگ میں ایک ایسی صفت پیدا کی جائے کہ اس کی گرمی نہی کے جسم پر اثر کرنے سے قاصر ہو، یعنی اس کی گرمی متعدی نہ ہو، بلکہ اس کے اندر ہی سمٹ کر رہ جائے، یعنی آگ کے باطن ہی میں رہے، یا یہ کہ جسم نہی میں کوئی صفت پیدا کر دی جائے کہ باوجود اپنے گوشت، خون، اور ہڈی پر باقی رہنے کے بھی ان پر آگ کوئی اثر نہ کرے۔ چنانچہ یہ بات ہمارے مشاہدے میں آئی ہے کہ بعض لوگ ابرک یا اور کوئی دوا جسم پر مل کر ذہن متور میں بیٹھ جاتے ہیں اور آگ ان پر اثر نہیں کرتی، اگر کسی نے اس کا مشاہدہ نہ کیا ہو تو ممکن ہے کہ اس کا انکار کر دے۔

پس کسی کا اس امر سے انکار کہ قدرت خدا کی وجہ سے آگ میں یا جسم نہی میں ایسی صفت پیدا ہو سکتی ہے جو مانع احتراق ہو ایسا ہی انکار ہوگا جیسے ابرک یا دوا جسم پر آگ کے بے اثر ہونے کا انکار۔ مقدورات الہی میں ایسے بے شمار عجائب و غرائب موجود ہیں جن کا ہم نے مشاہدہ بھی نہیں کیا مگر میں ان کے امکان کے انکار کا کیا حق حاصل ہے یا ان کے محال ہونے کا ہم کبے دعویٰ کر سکتے ہیں؟

مردے کو زندہ کرنا، یا لاش کو سانپ بنا دینا بھی اسی طریقے سے ممکن ہے۔ ان کو سمجھنے کے لیے (مثلاً) کسی ایسے مادے کو نیچے جو ہر چیز کی صورت کو قبول کرتا ہے، جیسے مٹی یا دوسرے عناصر جو نباتات کی شکل میں تبدیل ہوتے ہیں، پھر جب انہیں حیوان کہا لیتا ہے تو وہ اس کے خون کی صورت اختیار کر لیتے ہیں، پھر خون سے منی بنتی ہے، پھر منی رحم میں داخل ہوتی ہے، اور اس سے ایک حیوان کی تشکیل ہوتی ہے، یہ تکمیل و تدبیر اس کے لیے ایک مدت مقررہ دکھائی دیتی ہے، اگر اس سے

کم وقت میں کوئی ایسی صورت ظہور پذیر ہو جائے تو مقدوراتِ الہی میں وہ محال کیوں ٹھیرے؟ فعل کی مدت کا تعین جس کے یہ قدرت میں ہو، اس مدت کا گھٹاؤ بڑھاؤ بھی اس ہی کی قدرت میں ہو سکتا ہے، اور سببِ البعث یہی گھٹاؤ بڑھاؤ ہے نہ کہ نفسِ فعل اور یہی مجزے کی تشکیل کرتا ہے۔

اگر یہ پوچھا جائے کہ کیا نفسِ نبی سے صادر ہوتا ہے یا کسی دوسرے مبدء سے جس کا تعین نہیں کرتا ہے؟

تو ہم کہتے ہیں کہ آپ بھی اس چیز کو تسلیم کرتے ہیں کہ نفسِ نبی یا کسی مبدء کی قوت سے برسات ہونے لگتی ہے، کڑک ہوتی ہے، بجلی چمکتی ہے، زمین میں زلزلہ پیدا ہو سکتا ہے، وغیرہ، تو ہمارا بھی یہی خیال ہے، البتہ ہمارے اور تمہارے لیے بہتر یہی ہے کہ ان کی نسبت عدائے تعالیٰ کی طرف کی جائے، چاہے یہ خیر کسی واسطہ کے ہو یا کسی فرشتے کی وساطت سے ہو، لیکن ان کے حصول کا وقت اور ہی کی تو یہ کہ ان کی جانب منعطف ہونا، اور ان کے ظہور سے نظامِ خیر کی وابستگی یہ امور نظامِ شرعی کے تعین کے لیے ہوتے ہیں، پس یہ چیزیں وجود کی جانب مرجع ہوں گی اور فی نفسہ ممکن ثابت ہوں گی، اور مبدء بھی ان کے حق میں فیاض ثابت ہوگا، مگر ان کا فیضان اسی وقت ہوگا جبکہ ان کی ضرورت شدید ہو، اولہ اس وقت ان کا وجود مرجع ہو، اور خیر اس میں متعین ہو، اور خیر اس وقت تک نہیں نہیں ہوتا جب تک کہ بنی نبوت کو ثابت کرنے کے لیے افاضہ خیر کے لیے اس کا ضرورت مند نہ ہو۔

میں تمہارے اسی اصول استدلال کے مطابق کہ تم نبی کے لیے خاریفِ عادت و حیثیت کو جائز رکھتے ہو، اور اس کو نبی ہی کے لیے مختص سمجھتے ہو، تمہیں یہ حاحیستوں کو بھی تسلیم کرنا چاہئے جو تمہارے اصول استدلال سے متضاد ہیں، البتہ ان نا محیستوں کی مقدار یہ کہ انضباط اور ان کے مکان کا تعین عقلی حیثیت سے نہیں ہو سکتا۔ جب خیریت میں ان کی عقلی و روایتی حیثیت کی تصدیق کر دی

ہے، اور ان کا تو اثر اخبارِ مسلمہ ہے تو ان کی تصدیق بر ملا واجب ہے۔

بہر حال جب صورتِ حیوانی کو سوائے نطفے کے کوئی چیز قبول نہیں کرتی جس پر قوائے حیوانیہ کا فیضان ان مائیکہ کی طرف سے ہوتا ہے جو فلاسفہ کے خیال میں مبارکی موجودات ہیں اور نطفہ انسانی سے سوائے انسان کے، اور گھوڑے کے نطفے سے سوائے گھوڑے کے کچھ اور پیدا نہیں ہوتا تو اس وجہ سے کہ گھوڑے سے گھوڑے کے بچے کا پیدا ہونا زیادہ مرتجح ہے، نسبت کسی دوسری جنس سے پیدا ہونے کے، اسی لیے جو بونے سے جو ہی پیدا ہوگا، کیسوں بونے تو گیدڑوں ہی حاصل ہوگا، سیب سے سیب، اور یہی سے یہی ہی کی تولید ہوگی، لیکن اس نظامِ عام کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ حیوانات کی بعض جنسیں عجیب و غریب طور سے پیدا ہوتی ہیں، مثلاً بعض کیرے مٹی سے راست پیدا ہوتے ہیں، اور عام کیروں کی طرح ان میں تولید و تناسل نہیں ہوتا، اور بعض دوہیں جو اس طریقے سے پیدا ہونے کے باوجود ان میں تولید و تناسل ہوتا ہے جیسے چمبے، بچھو، سانپ جن کی پیدائش مٹی سے بھی ہوتی ہے، قبولِ مہر میں ان کی استعدادِ در ان امور کی وجہ سے جو ہماری نظروں سے اوجھل ہیں، مختلف ہوتی ہے، قوتِ بشری نے ابھی تک ان پر کوئی اطلاع حاصل نہیں کی، اور فرشتوں کی طرف سے ان صورتِ کا فیضان محض ان کی اپنی خواہش کی بنا پر بے قاعدہ طور پر نہیں ہوتا بلکہ ہر محل پر اسی صورت کا فیضان ہوتا ہے جو اپنی استعداد کے لحاظ سے خاص طور پر اس کے قابل ہوتا ہے، اور استعدادوں میں تو اختلاف و تعدد ہوتا ہی ہے، اور فلسفیوں کے نزدیک ان کے مبادی کو اکب کے باہمی امتزاجات اور اجرامِ علویہ کی حرکات سے پیدا ہونے والی نسبتوں کا اختلاف ہے، اس سے ظاہر ہے کہ استعدادوں کے مبادی میں عجائب و غرائب پوشیدہ ہوتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ اربابِ علمیات علمِ خاص جو اہرِ معدنیہ اور علمِ نجوم کے ذریعے اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ قوائے آسمانی کے امتزاجات سے خواص معدنی پیدا ہوتے ہیں، اسی زمینی اثر پذیری سے معدنیات کی مختلف شکلیں پیدا ہوتی ہیں، وہ ہر

کے لیے ایک مخصوص طالع مقرر کرتے ہیں اور اسی کے استعمال سے وہ دنیا میں امورِ غریبہ انجام دیتے ہیں، مثلاً کسی مقام سے وہ سانپ بچھو کو بھگا دیتے ہیں تو کہیں سے پتھر یا پتو کو دفع کر دیتے ہیں وغیرہ وغیرہ اور بہت سی عجیب و غریب چیزیں علمِ طلسمات کے زور سے پیدا کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں؛

پس جب مبادی استعداد ضبط و خسر سے خارج ہیں اور ہم ان کی کنہ سے واقف نہیں، نہ ان کے حصر کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ ہے، تو ہم یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ بعض اجسام کے لیے یہ محال ہے کہ ادوار تکوینی کو کم سے کم زمانے میں طے کر کے اس صورت کو حاصل کر لیں جس کے کہ وہ قابل ہیں۔ اور یہی معجزے کے ظہور کا سبب ہوتا ہے، اور سب سے لامحی سانپ ہو سکتی ہے۔ ان چیزوں سے انکار کا باعث درحقیقت موجوداتِ عالیہ سے ہماری کم، نوسی اور ان اسرارِ الہی سے غفلت دینے علمی ہے جو عالمِ مخلوقات میں اور فطرت میں پوشیدہ ہیں جو شخص ان علوم کے عجائبات کا استقراء کر سکتا ہے۔ وہ ان امور کو قدرتِ خداوندی سے بعید نہیں سمجھتا جو انبیاء علیہم السلام کے معجزات کی شکل میں نمودار ہوتے ہیں۔ اگر کہا جائے کہ ہم تمہارے اس خیال کی تائید کرتے ہیں کہ ہر ممکن اللہ تعالیٰ کے مقدرات سے ہوتا ہے، تو تمہیں ہمارے اس خیال کی تائید کرنی چاہیے کہ ہر محال مقدرات سے نہیں، حالانکہ بعض اشیاء کا محال ہونا ہمیں معلوم ہے، اور بعض کا ممکن ہونا بھی معلوم ہے، اور بعض وہ ہیں جن کے محال یا ممکن ہونے کے بارے میں ابھی تک عقل نے کوئی فیصلہ نہیں کیا ہے۔

تو اب بتلائے کہ محال کی آپ کے پاس تعریف کیا ہے؟ اگر یہ ایک ہی چیز میں نفی و اثبات کے جمع ہونے کا نام ہے تو کہئے کہ دو چیزوں میں سے وہ یہ نہیں ہوتی اور یہ ہم نہیں ہوتی، لہذا ایک کا وجود دوسرے کے وجود کا مقتضی نہیں، نیز کہئے کہ اللہ تعالیٰ ارادے کو پیدا کرنے پر بغیر ارادے کے علم کے قادر ہوتا ہے، اور علمِ غیر حیات سے پیدا کیا گیا ہے، وہ اس بات پر قادر ہے کہ مردے کے ہاتھ کو حرکت دے اُسے

بٹھائے، اس کے ہاتھ سے کتابوں کی کتابیں لکھوائے، اس سے مختلف صنعتی کام انجام دلائے، اس کی آنکھ کھلی رکھے کہ وہ اپنے سامنے کی چیز کی طرف براہِ رجحان، باوجودیکہ اس میں ہوش ہے بلکہ زندگی ہے اور نہ اختیار، اور یہ باتمند و منظم افعال محض خدا کے اس کے ہاتھ کو حرکت دینے کی وجہ سے یا اس حرکت کے پیدا کر دینے کی وجہ سے انجام پائے ہوں، اور حرکت خدا سے تعالیٰ کی طرف سے ہو، اس چیز کو جائز رکھتے ہوئے، حرکت اختیاری اور رشتہ میں خرقِ باطل ہو جاتا ہے، اس طرح تو کوئی فعل محکم علم پر اور نہ قدرت قائل پر دلالت کر سکتا ہے اور چاہئے کہ وہ قلب اجناس پر بھی قادر ہو، چاہے تو جو ہر کو عرض کر دے، علم کو قدرت کر دے، سیاہی کو سفیدی کر دے، آواز کو بوبنادے، جیسا کہ وہ جماد کو حیوان اور پتھر کو سونا بنادینے پر قادر ہے، اسی طرح اس سے بہت سے محالات لازم آجاتے ہیں جن کا شمار نہیں ہو سکتا۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ محال پر کسی کو قدرت نہیں ہوتی، اور محال یہ ہے کہ کسی شے کا اثبات اس کی نفی کے ساتھ جمع ہو، یا اثبات انھیں نفی اہم کے ساتھ، یا دو کا اثبات ایک کی نفی کے ساتھ، اور جو اس قسم سے نہیں محال بھی نہیں، اور جو محال نہیں وہ مقدور ہے۔

ربا سفیدی و سیاہی کا جمع ہونا، تو یہ محال ہے کیونکہ ہم کو معلوم ہے کہ کسی محال میں صورت سیاہی کا اثبات ماہیت سفیدی کی نفی اور سیاہی کا وجود ہے، پس جب اثبات سیاہی سے نفی سفیدی سمجھ میں آجائے تو پھر اس کے اثبات سفیدی مع اس کی نفی کے محال ہوگی۔

نیز ایک شخص کا دو مکانوں میں ہونا بھی غیر جائز ہوگا، کیونکہ ہم اس کے مکان میں ہونے کا یہ مطلب لیں گے کہ وہ غیر مکان میں نہیں ہے، پس باوجود اس کے مکان میں ہونے کے اس کا غیر مکان میں ہونا فرض کیا جانا ممکن نہ ہوگا، کیونکہ اگر مکان میں ہونا غیر مکان میں ہونے کی نفی ہے۔

ایسا ہی ہم جانتے ہیں کہ ارادے سے مراد طلب معلوم ہے، اب اگر طلب فرض کی جائے اور علم فرض نہ کیا جائے تو ارادہ بھی نہ ہوگا کیونکہ اس چیز کی نفی اس میں ہوگی جس کو ہم ارادہ سمجھتے ہیں۔

جاد میں تو علم کا پیدا ہونا محال ہے، کیونکہ جاد کا مفہوم ہی ہم یہ لیتے ہیں کہ وہ کچھ نہ جانے، اگر وہ کچھ جاننے لگے تو جس معنی میں کہ ہم جاد کے لفظ کو سمجھتے ہیں جاد اس کا نام رکھنا محال ہوگا، اگر وہ نہ جانے تو اس نو پیدا علم کا نام علم رکھنا، باوجودیکہ وہ اپنے محل میں کوئی علم پیدا نہیں کرتا، محال ہوگا، اور یہی وجہ ہے کہ جاد میں علم کا پیدا ہونا محال ہے۔

رہا اجناس کا منقلب ہو جانا تو بعض متکلمین نے کہا ہے کہ وہ اللہ کے مقدورات میں سے ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ کسی چیز کا کوئی دوسری چیز بن جانا غیر معقول ہے، کیونکہ (مثلاً) سیاہی جب خاکی رنگ بن جائے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ سیاہی باقی رہے گی یا نہیں؟ اگر وہ معدوم ہو گئی تو سمجھئے کہ منقلب نہیں ہوئی، بلکہ یہ معدوم کی گئی اور دوسری اس کے سوائے موجود ہوئی، اگر خاکی رنگ کے ساتھ وہ موجود ہے تو بھی منقلب نہیں ہوئی، مگر اس کے ساتھ اس کے غیر کا اضافہ ہو گیا، اور اگر سیاہی باقی رہے اور خاکی رنگ معدوم ہو جائے تو پھر بھی یہ منقلب نہیں ہوئی بلکہ اسی حالت پر جس پر کہ وہ ہے باقی ہے۔

اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ پانی گرمی کے باعث ہوا میں منقلب ہو گیا تو اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ صورت مائیمہ کو قبول کرنے والے مادے نے اس صورت سے ارگ ہو کر دوسری صورت اختیار کر لی ہے، پس مادہ تو مشترک ہے مگر چونکہ متغیر ہے۔ اسی طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ لاشی سانپ بن گئی یا مٹی حیوان بن گئی۔ اور عرض و جوہر کے درمیان نہ کوئی مادہ مشترک ہے نہ سیاہی نہ خاکی رنگ کے درمیان اور نہ تمام اجناس کے درمیان ہی کوئی مادہ مشترک ہے، پس اس بنا پر ان میں انقلاب محال ہوگا۔

رہا اللہ تعالیٰ کا مردے کے ہاتھ کو تحریک دینا، اور زندہ شخص کی صورت میں اسے

بٹھانا اور اس کے ہاتھ تحریر لکھوانی، حتیٰ کہ اس ذریعے سے ایک باقاعدہ تحریر نگار
 آئے، یہ فی نفسہ محال نہیں ہے جبکہ ہم حوادث کو ارادہ مختار کے سپرد کرتے ہیں،
 البتہ ہم ان کو خذف عادت ایک چیز ہونے کی بنا پر عجیب سمجھتے ہیں۔ اور مختار ایہ کہنا
 اس سے علم فاعل کی بنا پر احکام فعل کی دلالت باطل ہو جاتی ہے صحیح نہیں ہے کیونکہ
 فاعل تو اس وقت وہی اللہ تعالیٰ ہے، وہی حکم دینے والا ہے اور وہی اس کا عالم ہی ہے
 رہا مختار ایہ قول کہ رعشہ اور حرکت اختیاری کے درمیان کوئی فرق باقی نہ رہے
 تو ہم کہتے ہیں کہ اس کا اندر ک ہم اپنے نفس میں کرتے ہیں، کیونکہ ہم دو حالتوں کے
 درمیان اپنے نفوس میں ضروری فرق کا مشاہدہ کرتے ہیں، اندر اسی فرق کو ہم "قدرت"
 کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ ان دونوں ممکن قسموں میں سے جو بھی واقع
 ہوتا ہے ان میں ایک ایک حال میں ہوتا ہے، دوسرا دوسرے حال میں۔ وہ ہے زیاد
 حرکت قدرت کے ساتھ اس ایک حال میں، اور ایذا حرکت بغیر قدرت کے دوسرے
 حال میں۔ لیکن جب ہم اپنے غیر کی طرف نظر کرتے ہیں اور اس سے سرزد ہونے والی
 کثیر اور منظم حرکات کو دیکھتے ہیں تو ہمیں اس کی قدرت کا علم حاصل ہوتا ہے، پس
 یہی علوم ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ مجاری عادات پر پیدا کرتا ہے، جس کی وجہ سے ہم امکان
 کی دونوں قسموں میں سے ایک کو جان لیتے ہیں مگر جیسا کہ اوپر بتلایا گیا دوسری قسم
 کے محال ہونے کو معلوم نہیں کر سکتے۔

مسئلہ (۱۸۱)

اس بیان میں کہ فلاسفہ اس امر پر برہان عقلی قائم کرنے سے عاجز ہیں کہ روح انسانی جو ہر روحانی قائم بنفسہ ہے جو کسی چیز میں نہیں، وہ نہ تو جسم ہے نہ کسی جسم میں منطبع، نہ وہ بدن سے متصل ہے نہ منفصل جیسا کہ اللہ تعالیٰ جو نہ خارج عالم ہے نہ داخل عالم، ایسی ہی بنا فرشتوں کا ہے

اس بارے میں فلاسفہ کے نہ سب کی تشریح اس طرح کی جاتی ہے کہ قویٰ دو قسم کے ہوتے ہیں: قوائے حیوانی، قوائے انسانی۔

قوائے حیوانی: ان کے نزدیک دو قسم میں منقسم ہیں: محرکہ اور مدرکہ، مدرکہ کی دو قسمیں ہیں: ظاہری اور باطنی،

قوائے ظاہری مشتمل ہیں پانچوں حواس پر۔ یہ اجسام پر منطبع ہوتے ہیں اور قوائے باطنی تین ہیں:-

(۱) قوت خیالیہ: مقدم و باغ میں قوت مجتہدہ (دیکھنے والی قوت) کے، اور (۲) اسی میں اشیا، امرئہ کی صورتیں آنکھ بند ہونے کے بعد بھی باقی رہتی ہیں، بلکہ اس میں وہ محسوسات بھی منتجع ہوتے ہیں جن کا حواس خمسہ اور اک کرتے ہیں، اسی لیے اس کا نام ہوتا ہے "حسن مشترک" اگر ایسا نہ ہو تو جب کوئی شخص سفید شہد کو دیکھتا ہے تو اس کا مزہ چکھے بغیر معلوم نہیں کر سکتا۔ مگر جب یہی شخص دوسری بار سفید شہد کو دیکھے گا تو بھی پہلے کی طرح چکھے بغیر اس کے مزے کا اور ان کے کر کے کا لیکن اس کے اندر کوئی چیز ہوتی ہے جو فیصلہ کرتی ہے کہ یہ سفید شے میٹھی بھی ہے۔ اس سے یہ لازم آتا

ہے کہ یہ کوئی چیز" وہ فیصلہ کرنے والی قوت ہے جو دو اشیاء رنگ اور عداوت کے جمع ہونے پر فیصلہ کرتی ہے۔ کیونکہ اس طرح وہ ایک شے کے وجود کا دوسری شے کے وجود کی بنا پر فیصلہ کرتی ہے۔

(۲) قوت دہمیہ جو معانی کا ادراک کرتی ہے، جبکہ پہلی قوت صورت کا ادراک کرتی ہے، اور صورت سے مراد ہے وہ صورتیں جن کا وجود مادی قسم سے ہو۔ یعنی جسمانی۔ اور معانی سے مراد ہے وہ ذہنی کیفیتیں جو جسم یا مادہ کے متعلق نہیں ہوتیں، لیکن کسی جسم سے عرضی طور پر متعلق رہ سکتی ہیں، جیسے جذبات عداوت، یا محبت، مثلاً ایک بکری جب بھیڑیے کو دیکھتی ہے تو اس کے رنگ و شکل ہیئت کا ادراک کرتی ہے، جو جسمانی چیزیں ہیں اور بغیر جسم کے پائی نہیں جاتیں۔ نیز اس کی عداوت کا بھی ادراک کرتی ہے، ایک بکری کا بچہ اپنی ماں کے رنگ اور شکل کا ادراک کرتا ہے، نیز اس کی موافقت و محبت کا بھی علم رکھتا ہے، اسی لیے وہ بھیڑیے سے بھاگ کر ماں کے پیچھے پیچھے دوڑتا ہے، بہر حال مخالفت و موافقت کے لیے ضروری نہیں کہ وہ اجسام ہی میں موجود ہوں جیسا کہ رنگ اور شکل کے لیے ضروری ہے، ہاں وہ اجسام سے عرضی طور پر متعلق ہو کر رہ سکتی ہیں۔ پس یہ قوت، دوسری قوت (یعنی متخیلہ) سے جدا ہے اور اس کا عمل دماغ کا جوف آخر ہے۔

(۳) تیسری قوت، یہ وہ ہے جو حیوانات میں "متخیلہ" اور انسان میں "مفکرہ" کہلاتی ہے، اس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ صورت محسوسہ کو ایک دوسرے سے ترکیب دیتی ہے، اور معانی کو صورت کے ساتھ جوڑتی ہے، اور جوف اوسط میں رہتی ہے جو حافظہ صورت اور حافظہ معانی خانوں کے درمیان ہوتا ہے، اسی کی وجہ سے انسان اجزائے تخیل کی من بانی بندش پر قادر ہو سکتا ہے، جیسے وہ گھوڑے کو اڑتا ہوا خیال کر سکتا ہے، ایک شخص کا تصور کر سکتا ہے جس کا سر انسان کا ہو اور جسم گھوڑے کا، بہر حال اسی قسم کی باتیں جو کبھی مشاہدے میں آئی ہوں یا نہ آئی ہوں، اور بہتر یہ ہے کہ اس قوت کو قوت محرکہ کے ساتھ ملحق سمجھا جائے نہ کہ قوت مدرکہ کے ساتھ۔

ان قوی کے مستقر طبی تحقیقات کی بنا پر معلوم کئے گئے ہیں، جب ان کے مراکز (تجویفات) میں کوئی آفت نازل ہوتی ہے تو ان چیزوں میں بھی۔ یعنی ادراک وغیرہ میں اختلال پیدا ہوتا ہے۔ نیز ذہن اس کا دعویٰ ہے کہ وہ قوت جس میں احساس خمسہ کے ذریعے صورت محسوسہ کا انطباع ہوتا ہے، ان صورتوں کو محفوظ رکھتی ہے، اس طرح وہ حاصل ہونے کے بعد باقی رہتی ہیں، اور کوئی چیز کسی چیز کی حفاظت اس قوت سے نہیں کر سکتی جس سے کہ وہ اس کو قبول کرتی ہے جیسے پانی شکل کو قبول کرتا ہے مگر اس کو محفوظ نہیں رکھ سکتا، اور مومن کسی شکل کو اپنی رغبت کی وجہ سے قبول کرتی ہے لیکن برخلاف پانی کے پوست کی وجہ سے محفوظ کر سکتی ہے۔ لہذا محفوظ کرنے والی قوت قبول کرنے والی قوت نہیں، اس لیے اس کو قوت حافظہ کہا جاتا ہے۔ اسی طرح معانی کا انطباع قوت دہمیر میں ہوتا ہے، اور اس کی ایک قوت حفاظت کرتی ہے جس کو ”ذکرہ“ کہتے ہیں۔ پس باطنی ادراکات جب ان میں قوت متخیلہ کو شامل کیا جائے، پانچ ہوتے ہیں، جیسا کہ ظاہری ادراکات بھی پانچ ہیں۔

قوائے محرکہ کی دو قسمیں ہیں :-

(ا) محرک اس معنی میں کہ وہ حرکت کی باعث (یعنی بھر پھرنے والی) قوت ہے۔

(ب) محرک اس معنی میں کہ حرکت اس کی قوت قاعلیہ کا نتیجہ ہوتی ہے۔

محرک جو باعث حرکت ہے وہ قوت نزوعیہ شوقیہ ہے، یہ قوت جب اس قوت خیالیہ میں (جس کا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں) صورت مطلوب، یا صورت نفور کا ارتسام کرتی ہے، تو قوت محرکہ فاعلہ کو تحریک ہوتی ہے۔ اور اس کے دو شعبے ہیں شعبہ اول ہے ”قوت شہوانیہ“ یہ وہ قوت ہے جو حرکت پر اکساتی ہے جس سے کوئی متخیلہ شے جو ضروری یا نافع ہرگز نیک کی جاتی ہے۔ اس کا مقصد طلب لذت ہے۔

شعبہ دوم ہے ”قوت غضبیہ“ یہ وہ قوت ہے جو حرکت پر اکساتی ہے جس سے کوئی متخیلہ شے دفع کی جاتی ہے، جو مضر رساں یا موجب فساد سمجھی جاتی ہو۔ اس کا مقصد طلب نفوق و برتری ہے اور اسی قوت سے تمام قوی میں اجماع کامل حاصل ہوتا ہے

جس کا نتیجہ فعل ارادی ہے۔

یہی قوت محرکہ جو فاعل ہے، قویہ وہ قوت ہے جو اعصاب و عضلات میں پھیل جاتی ہے اور اس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ عضلات میں تشنج پیدا کرتی ہے، اوتار و رابطات کو جو اعضا سے متصل ہوتے ہیں اس سمت پر کھینچتی ہے جس میں قوت شکن ہوتی ہے یا ان کو طول میں ڈھیل دے کر کھینچتی ہے جس سے یہ اوتار و رابطات مخالف سمت کھینچنے لگتے ہیں۔

یہ ہیں نفس حیوانیہ کے قوی، تفصیل کو نظر انداز کر کے ان کا مجمل ذکر کیا گیا۔ نفس و قلم انسانی :- اس کو ”ناطقہ“ بھی کہتے ہیں، ناطقہ سے مراد ہے عاقلہ کیونکہ نطق گفتگو ظاہری اعتبار سے عقل کا مخصوص ترین ثمرہ ہے، اسی لیے اس کی نسبت عقل کی طرف کی جاتی ہے۔

اس کی دو قوتیں ہیں :- ایک قوت عالمہ دوسری قوت عاملہ، دونوں کو عقلی کہا جاتا ہے، لیکن یہ صرف نام ہی میں مشترک ہوتے ہیں۔

قوت عاملہ :- یہ بدن انسانی کی قوت محرکہ کا نام ہے جو انسان کے بدن کو ان اعمال پر اگاتی ہے جن میں ترتیب پائی جاتی ہے، اور جن کی ترتیب اس رویت خاص کا نتیجہ ہے جو انسان کا خصوصیت خاصہ ہے۔

قوت عالمہ :- قوت نظری کہلاتی ہے، اس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ حقائق معقولات کا ادراک کرتی ہے، جو مادہ، مکان اور جہت سے مجرد ہوتی ہیں، اور جنہیں ”قضاياے کلیہ“ کہتے ہیں، اور علم کلام کی اصطلاح میں انہیں ”احوال و وجہ“ و فلسفی انہیں ”کلیات مجردہ“ کہتے ہیں۔

پس یہ دو قوتیں دو شعبوں کا یوں بنا کرتے ہوئے روح میں پائی جاتی ہیں، قوت اولیٰ کی نسبت ملائکہ کی طرف سے، جب اسے روح تکمیل، انسانیت کے لیے علوم و فنون حاصل ہوتی ہیں۔ نہ صرف یہ کہ قوت جہت و قوت سے دلی طور پر عقل

قوتِ عملی کی نسبت، سفل کی طرف ہے، وہ سب جہتِ بدن اور اس کا انتظام اور اصلاح اخلاق اور تکمیل انسانیت کے لئے چاہئے کہ یہ قوت تمام قوائے بدن پر غلبہ رہے اور تمام قویٰ اس کی تادیب سے شریک رہیں اور مقہور رہیں۔ قوائے بدن یہ نہ کہ قوتِ عملی کو اثرات کے قبول کرنے کے لئے مقفل رہنا چاہئے ورنہ صفتِ بدن پر روح میں ایسی انقدری صورتیں پیدا کر دیں گی جو زواہل کھداتی ہیں، قوتِ عملی ہی کو غلبہ رہنا چاہئے تاکہ نفس میں وہ صورتیں پیدا ہوں جو فضائل کھداتی ہیں۔

یہ ہے اس تفصیل کا مختصر جو فلاسفہ قوائے حیوانی و انسانی کے بارے میں پیش کرتے ہیں، البتہ ہم یہاں قوائے نباتی کا ذکر چھوڑے دیتے ہیں کیونکہ وہ ہمارے مقصد کے لیے کارآمد نہیں ہے۔

فلسفیوں کے ان تمام ذکر کردہ امور کا انکار شریعت میں ضروری نہیں ہے، یہ تو مسلمہ امور ہیں جو مشاہدے میں آتے رہتے ہیں، قدرت کے انتظامات میں ان کی حیثیت عادت جاریہ کی سی ہے۔

البتہ ہم یہاں ان کے اس دعوے پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں کہ نفس درجہ کا جو ہر فرقہ ہوں عقلی دلائل سے معلوم کیا جاسکتا ہے، ہمارے اعتراض کی حیثیت یہ نہیں ہے کہ یہ بات خدائے تعالیٰ کی قدرت سے بعید ہے یا شریعت میں اس کے خلاف رائے ہے، بلکہ حشر و نشر کی تفصیل میں ہم بتلائیں گے کہ شریعت ان کی تصدیق کرتی ہے، البتہ ہم ان کے اس دعوے پر حترض ہیں کہ وہ عقلی حیثیت سے قابلِ ثبوت ہے، اور اس کی معرفت میں شرعی تعلیم سے استفادہ ہو سکتا ہے۔

اب ہم یہاں فلاسفہ کے دلائل پیش کرتے ہیں جو ان کے خیال میں کثیر ہیں۔ دلیلِ اول: فلسفی کہتے ہیں کہ عیون عقلی، افہوس، انانی میں حلول کرتے ہیں، یہ انتہائی نہیں ہوتے، اور ان کی اکائیاں مولیٰ ہیں، جو منقسم نہیں ہو سکتیں، اس سے لازم آتا ہے کہ ان پر محض منقسم نہ ہو، لیکن تاہم اجزا منقسم ہوتے ہیں، لہذا ان نفسِ معلوم کا اصل جسم نہیں ہو سکتا۔

شرط منطق کے اشکال سے اس دعوے کو ثابت کیا جاسکتا ہے جن میں سے قریب ترین طریقہ یہ ہے کہ

(۱) اگر محل علم جسم منقسم ہو، تو علول کرنے والا علم بھی اس میں منقسم ہوگا۔
 (۲) لیکن علول کرنے والا علم غیر منقسم ہے لہذا محل جسم نہیں، یہ ہے ”قیاسی شرطی“ جس میں ”نقیض تالی“ کا استثناء ہوتا ہے، لہذا بالاتفاق ”نقیض مقدم“ کا نتیجہ محل ہوتا ہے۔ پس شکل قیاس کی صحت میں کوئی شک ہو سکتا ہے نہ مقدمات میں، پہلے تنقیہ میں یہ کہا گیا ہے کہ ہر منقسم یا قابل انقسام شے میں علول ہونے والی چیز بھی لا محالہ قابل انقسام ہوتی ہے، اور اگر محل علم کی قسمت پذیری کو فرض کر لیا جائے تو پھر علم کی قسمت پذیری بھی بدیہی اور ناقابل شک ہوگی۔ دوسرے تنقیہ میں یہ کہا گیا ہے کہ علم واحد جو آدمی میں علول کرتا ہے منقسم نہیں ہوتا، کیونکہ اس کو لائی نہایت قابل تقسیم سمجھنا محال ہے۔ اگر اس کو کسی خاص حد تک قابل انقسام سمجھا جائے تو وہ ایسی اکائیوں پر مشتمل ہوگا جو مزید منقسم نہیں ہو سکتیں، بہر حال ہم اشیاء کو اس طرح جانتے ہیں کہ یہ فرض نہیں کر سکتے کہ اس کے بعض اجزاء ازل ہوتے ہیں، اور بعض اجزاء باقی رہتے ہیں، کیونکہ اس کے کوئی اجزاء نہیں ہوتے۔

اعتراض: اس کے دو مقاموں پر ہے۔

پہلا مقام یہ ہے کہ کہا جاسکتا ہے کہ تم اس شخص کے قول کا کیوں انکار کرتے ہو جو کہتا ہے کہ محل علم جو ہر فرد متجز ہوتا ہے، جو منقسم ہوتا ہے (یہ بات مذہب متکلمین کے موافق ہے) اس کے بعد صرف ایک استبعاد باقی رہ جاتا ہے وہ یہ کہ تمام علوم جو ہر فرد میں کیسے علول کرتے ہیں، اور تمام جوہر جو اس کے گرد چکر لگاتے رہتے ہیں معطل رہ جاتے ہیں، حالانکہ وہ قریب ہی ہوتے ہیں۔

محض استبعاد سے تو فلسفیوں کو کوئی فائدہ نہیں پہنچا، کیونکہ یہ خود ان کے نظریہ کے خلاف پیش کیا جاسکتا ہے، کہا جاسکتا ہے کہ نفس درجہ شے واحد کیسے ہو سکتی ہے جو نہ کسی جگہ میں آسکتی ہے نہ اس کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے نہ وہ داخل بدن ہوتی ہے

نہ خارج بدن اور نہ اس سے متصل ہوتی ہے نہ منفصل ؟

مگر ہمارا اعتراض اس مقام پر زیادہ اثر انداز نہیں ہو سکتا کیونکہ جزا تجربی کے بارے میں فلسفیوں کی بحث بڑی طویل ہے، اور اس بارے میں بہت سے ہندسہ دلائل بھی پیش کئے جاتے ہیں، منجملہ ان کے ایک دلیل یہ ہے کہ جو شے جب دو جوہروں کے درمیان ہوتا ہے تو کیا اس کے دونوں کناروں میں سے ایک کنارہ دوسرے عین کنارے سے ملاتی ہوتا ہے ؟ دوسرا عین کنارہ وہ ہے جو کہ دوسرے سے ملاتی ہوتا ہے یا اس کے غیر سے ملاتی ہوتا ہے ؟ اگر اس کے عین سے ملاتی ہوتا ہے تو وہ محال ہے، کیونکہ اس سے دونوں کناروں کا التقاط لازم ہوتا ہے، کیونکہ ملتی کا ملتی بھی ملاتی ہوتا ہے جو اس سے ملتی ہوتا ہے اگر وہ اس کا غیر ہے تو اس میں تعدد و انقسام ثابت ہوتا ہے اور یہ شے وہ ہے جس کا حل بہت طویل ہے، ہم اس پر غور کرنے پر مجبور نہیں، اس لیے ہم دوسرے مقام کی طرف آتے ہیں۔

دوسرا مقام : ہم کہتے ہیں کہ تمہارا یہ دعویٰ کہ جسم میں ہر حلول ہونے والی شے کا قابل انقسام ہونا لازم ہے خود تمہارے اس نظریے کی بنا پر باطل ہے۔ تم کہتے ہو کہ مثلاً بکری کے دماغ میں بھڑیے کی عداوت کے متعلق جو قوت وہمہ ہوتی ہے شے واحد کے حکم میں ہے، اس کی تقسیم کا تصور نہیں ہو سکتا، کیونکہ عداوت کے اجزاء ہیں ہوتے کہ بعض اجزاء کے ادماک اور بعض اجزاء کے زوااں کو فرض کیا جاسکے، حالانکہ تمہارا نزدیک قوت جسمانی میں اس کا ادراک ثابت ہے، کیونکہ نفس بہائم اجسام میں منطبع ہے جو موت کے بعد باقی نہیں رہتا، اس پر سب کا اتفاق ہے، اگر فلاسفہ کے لیے یہ ممکن ہے کہ جو اس خمسہ حسی مشترک اور قوت حافظہ و تصور کے مرکبات میں انقسام کے فرض کو مجبوراً مان لیں، تو ان کے لیے ان معانی کے انقسام کا فرض کرنا جن کا مادے میں ہونا شرط نہیں ہے، ممکن نہ ہوگا۔

اگر کہا جائے کہ بکری مطلق عداوت کا، جو مجرد عن المادہ ہو، ادراک نہیں کرتی بلکہ معین و مستخلص بھڑیے کی عداوت کا ادراک کرتی ہے، اور قوت عاقلہ حقائق مجرد

عن المادۃ وعن الاشخاص کا ادراک کرتی ہے۔

تو ہم کہتے ہیں کہ بکری بھڑیئے کے رنگ اور شکل کا پھر عداوت کا ادراک کرتی ہے اگر رنگ قوت باعرہ میں منطبع ہونے والی شے ہے، تو ایسی ہی شکل بھی ہے، اگر تیرے ذرا محل بصارت کے اقسام کے ساتھ منقسم ہو جاتے ہیں تو سوال ہوتا ہے کہ عداوت کا وہ کس چیز کے ذریعے ادراک کرتی ہے؟ اگر کہو کہ جسم کے ذریعے تو ادراک بھی منقسم ہوگا، تو یہ منقسم ادراک کس چیز کا ادراک ہوگا؟ کیا وہ ایک جز عداوت کا ادراک ہوگا؟ تو عداوت کا جز کیسے پیدا ہوا؟ یا پھر ہر جز نے عداوت کے کل کا ادراک کیا؟ تو پھر عداوت کئی بار معلوم ہونے والی شے ثابت ہوگی، کیونکہ اقسام محل کے ہر جز میں اس کے ادراک کا ثبوت ملتا ہے؟

یہ ہے ان کی دلیل میں شک پیدا کرنے والا شبہ، جس کا محل ضروری ہے۔ اگر کہہ جائے کہ یہ منقسمہ معقولات میں ہے اور معقولات کا منقسمہ نہیں ہو سکتا (یعنی وہ ٹوٹتے نہیں) جب تم دونوں فرقہ مول میں شک نہ کر سکو کہ علم واحد منقسم نہیں ہوتا، اور جو منقسم نہیں ہو سکتا وہ جسم منقسم میں اقامت نہیں کر سکتا تو تم کو نتیجے میں بھی شک نہیں کرنا چاہیے۔

جواب یہ ہے کہ یہ کتاب جو ہم نے تصنیف کی ہے، وہ مشن متفرد سے بہت زیادہ تناقض و فساد نظر کرنے کے لیے کی ہے۔ یہ بات حق ہی بحث کے کسی ایک رشتہ کے فساد سے نہیں، جس موجب قی ہے خواہ وہ نفس، اقلہ کے متعلق تھا یا نظریہ بھڑیئے قوت و ہمیبہ کے متعلق۔

پھر ہم کہتے ہیں کہ یہ منقسمہ ہر کائنات کے فساد سے تیار میں مقام نہیں ہے، نقل رہا ہے، اور شد بد مقام تبدیل میں اس کو یہ قوت ہے کہ علم ہم میں اسی طرح مشن ہوتا ہے جس طرح رنگین چیز میں رنگ، اور رنگ کی حالت یہ ہے کہ رنگین شے کے جزو و انتہا سے اس کا بھی جزو ہو سکتا ہے، لہذا علم کا بھی جزو ہو سکتا ہے، جب اس کے محل کا جزو ہو، ہر حال میں لفظ انطباع سے پڑ رہا ہے، ممکن ہے کہ علم کی نسبت اس کے

محل کی طرف ایسی نہ ہو جیسے کہ رنگ کی نسبت رنگین چیز کی طرف کہ وہ اس پر چل جادے، یا اس میں منطبع ہو جائے، اور اس کے اطراف و جوانب میں منتشر ہو جائے اور اس کے منقسم ہونے سے وہ بھی منقسم ہو جائے، بلکہ نہ علم کی نسبت اس کے محل کے ساتھ دوسری طرح کی ہے جس میں انقسم ممکن نہیں، مثلاً اگر کوئی چیز ہو تو اس کا تجزیہ نہیں ہو سکتا، اس کی نسبت اس کے محل کی طرف ایسی ہی سمجھنی چاہئے، جیسے اندر اک عداوت کی نسبت جسم کی طرف، اور نہ اس کی نسبت جو ان کے محل کی طرف ہوتی ہے ان کا بیان کرنا ایک فن میں مخصوص نہیں ہو سکتا، اور نہ ان کے متعلق ہمارے تفصیلی معلومات مطلقاً قابل بھروسہ ہوتے ہیں۔ لہذا ان کے متعلق ہمارے احکام اس وقت تک ناقابل بھروسہ ہوں گے جب تک کہ ہمیں ان کی نسبت کی تفصیلات کا کامل علم حاصل نہ ہو جائے۔

خلاصہ یہ کہ اس امر سے تو انکار نہیں کیا جاسکتا کہ فاسفیوں نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ ظنیات کی تقویت کے لیے فائدہ مند ہو سکتا ہے مگر ان کا یقینی بنیادوں پر علم ہونا صحیح نہیں مانا جاسکتا کہ اس میں غلطی کا یا لغزش کا کچھ امکان نہ ہو۔

دوسری دلیل: فلاسفہ کہتے ہیں کہ اگر معلوم ہو کہ عقلی ریاضت تجربہ عن ادیان کے متعلق علم دے میں اس طرح منطبع ہو سکتا ہے جیسے انھوں نے خیال کیا ہے تو اس کا انقسم بھی انقسام جسم کی وجہ سے بالضرورت لازم ہو گا، گو اس کا منقسم نہ ہو، اور نہ اس پر پیدا ہوا ہو، اگر لفظ اللہ یا خراب گئے تو دوسرے لفظ اختیار کیا جاتا ہے۔ تو ہم دریافت کریں گے کہ کیا علم کی طرف نسبت ہوتی ہے یا نہیں؟ نسبت کو مقرر نہ کرنا تو محال ہے، کیونکہ اگر اس کے ساتھ نسبت قرار نہ دی جائے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کا اس کے متعلق عالم ہوتا ہے اس کے متعلق غیر عالم ہونے سے بہتر کیوں ہوا؟ اگر اس کے ساتھ نسبت ہو تو یہ تین اقسام سے نکالی ہیں۔

(۱) یا تو نسبت اجزاء محل میں سے ہر جز کے ساتھ ہوگی۔

(۲) یا بعض اجزاء کے ساتھ بعض اجزاء کو چھوڑ کر ہوگی۔

(۳) یا کسی بھی جز کے ساتھ نسبت نہ ہوگی۔

یہ کہنا تو باطل ہوگا کہ کسی بھی جز کے ساتھ نسبت نہیں، کیونکہ جب اکائیوں کے ساتھ نسبت نہ ہوگی تو مجموعے کے ساتھ بھی نہ ہوگی، کیونکہ برعکس اجزاء کا مجموعہ بھی برعکس ہوگا، اور یہ کہنا بھی باطل ہے کہ محل کے بعض اجزاء کے ساتھ نسبت ہے کیونکہ جس جز کے ساتھ علم کی نسبت نہیں اس کا علم سے کوئی تعلق نہ ہوگا، اور اس کی طرف ہمارا دعوے سخن بھی نہیں۔ اور یہ کہنا بھی باطل ہے کہ ہر جز مفروض کی ذات علم کی طرف نسبت ہے، کیونکہ اگر نسبت ذات علم کی طرف کا ملا ہوگی تو اجزاء میں سے ہر ایک کا معلوم، معلوم کا جز و نہیں ہوگا، بلکہ کل معلوم ہوگا، لہذا امر مفہوم بار بار مانا جائے گا اور اس کی غیر مناسبتی مقدار لازم آئے گی، اور اگر ہر جز کے لیے دوسری نسبت ہوگی جو اس نسبت کے سوا ہوگی جو ذات علم کی طرف دوسرے جز کو ہے تو اس وقت ذات علم معنی میں منقسم ہوگا۔ اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ معلوم و احی کا علم ہر اعتبار سے معنی میں منقسم نہیں ہوتا اور اگر ہر ایک جز کی نسبت ذات علم کے کسی شے کی طرف ہوگی جو اس کی طرف نسبت آخر کے سوا ہوگی، تو ذات علم کا انقسام اہل طریقے سے ظاہر ہے اور وہ محال ہے۔

اور اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ جو اس خمسہ کے محسوسات منطبعہ صورت جزئیہ منقسمہ کی معرفت مثالیں ہوتی ہیں، کیونکہ ادراک کے معنی ہیں نفس مدبرک میں مثال مدبرک (یعنی جس چیز کا ادراک کیا جاتا ہے) کا حصول اور مثال محسوس کے ہر جز کے لیے آلہ جسمانیہ کے جز کی طرف نسبت ہوگی۔

اس پر ہمارا اعتراض یہی ہے جس کا اوپر ذکر ہوا، صرف لفظ الطباع کو لفظ نسبت سے تبدیل کر دینا شبہ کو ساقط نہیں کرتا بکری کی قوت دہمیر میں بھیڑیے کی عداوت کے متعلق جو کچھ بھی منطبع ہوتا ہے (جس کا کہ نخوں نے ذکر کیا ہے) وہ لامحالہ ادراک ہی ہے اور اس ادراک کو بکری کی طرف نسبت ہے، اور اس نسبت کا اسی طرح تعین ہوتا ہے جس طرح کہ تم نے ذکر کیا ہے۔ پس عداوت کوئی امر مقصد یا مقصدی نسبت

رکھنے والا جسم نہیں کہ اس کی مثال جسم مقدر میں منطج اور اس عداوت کے اجزا اس
مثال کے اجزا کی طرف منسوب ہوتے ہیں اور بھیڑیے کی شکل کا مقدر ہونا کافی نہیں ہوتا
کیونکہ بکری اس کی شکل کے سوا کسی اور چیز کا ادراک کرتی ہے، اور وہ ہے مخالفت و
عداوت اور یہ عداوت جو شکل کے علاوہ ہے کوئی مقدار یا کمیت نہیں رکھتی، تاہم
بکری نے اس کا جسم مقدر ہی کے ذریعے ادراک کیا ہے، لہذا یہ دلیل بھی گزشتہ
دلیل کی طرح مشکوک ہو جاتی ہے۔

اگر کوئی کہے کہ تم ان دلائل کی تردید اس طرح کیوں نہیں کرتے کہ علم ایک ناقابل
تجزیہ جو ہر متجزیہ یعنی جو ہر فرد میں پایا جاتا ہے؛

تو ہم کہتے ہیں کہ جو ہر فرد کے بارے میں بحث امور ہندسیہ سے متعلق ہوتی ہے
اور جو ہر فرد کی توجیہ کے لیے طویل بحث درکار ہے، پھر اس سے بھی اشکال کا دفعیہ
نہیں ہوتا، اس سے تو یہ لازم آتا ہے کہ جو ہر فرد میں قدرت اور ارادہ دونوں ہوں
اور انسان کو تو فضل میسر ہے، اور یہ بغیر قدرت اور ارادہ کے متصور نہیں ہوتا، اور
نہ ارادہ کا تصور بغیر علم کے ہو سکتا ہے، اور لکھنے کی قدرت ہاتھ میں اور انگلیوں میں
ہوتی ہے، مگر اس کا علم تو ہاتھ میں نہیں ہوتا، کیونکہ ہاتھ کاٹ ڈالنے سے علم نائل
نہیں ہوتا، اور نہ ارادہ ہاتھ میں ہوتا ہے، کیونکہ لکھنے والا ممکن ہے کہ ہاتھ کے مفلوج
ہونے پر بھی لکھے، ارادہ کرے۔ گو لکھنا اس کے لیے دشوار ہو تو یہ عدم ارادے کی
وجہ سے تو نہیں بلکہ عدم قدرت کی وجہ سے ہے۔

تیسری دلیل: فلسفی کہتے ہیں کہ اگر علم جسم کے کسی جز میں ہو تو اس کا عالم ہی
جز ہوگا، دوسرے تمام اجزائے انسانی کے برخلاف حالانکہ عالم تو انسان کو کہا جاتا
ہے، اور عالمیت مجموعی طور پر اس کی صفت ہوتی ہے نہ کہ اس کے اندر کسی محل
مخصوص کی۔

یہ ایک احمقانہ بات ہے کیونکہ انسان دیکھنے والے، سننے والا، اور چکھنے والا بھی
کہلایا جاتا ہے، ایسا ہی ایک چار پائے میں بھی یہ صفات ہوتی ہیں، تو یہ اس بات

پر دلیل نہیں ہے کہ محسوسات جسم میں نہیں ہوتے، بلکہ یہ تو ایک قسم کا محاورہ ہے جیسے کہتے ہیں کہ فلاں شخص بغداد میں ہے، حالانکہ وہ شخص شہر بغداد کے ایک جزیرے میں ہوگا نہ کہ پورے شہر میں، لیکن پورے شہر کی طرف اس کو نسبت دی جاتی ہے۔

چوتھی دلیل: اگر علم قلب اور دماغ کے کسی جز میں حلول کرتا ہے تو جہل کا جو اس کی ضد ہے قلب و دماغ کے کسی دوسرے جز میں قیام ہونا چاہیے، اس سے انسان ایک وقت میں ایک ہی چیز کا عالم بھی ہوگا اور جہل بھی، جب یہ محال ہے تو ظاہر ہوا کہ محل جہل ہی محل علم ہے اور یہ مثل واحد ہے جس میں اجتماع ضدین محال ہوگا، اگر علم منقسم ہوتا تو جہل کا قیام ایک حصے میں، اور علم کا قیام ایک دوسرے حصے میں محال نہ ہوتا، کیونکہ کسی شے سے جب ایک محل میں ہو تو دوسرے محل میں اس کی ضد اس کی مخالفت نہیں کر سکتی۔ جیسا کہ گھڑے میں ابلق بن کا اجتماع ہو سکتا ہے، یا ایک آنکھ میں سیاہی اور سیاہی کا اجتماع ہو سکتا ہے، یا پتھر پر سیاہی نہیں۔

اور یہ بات تو اس میں لازم نہیں ہے، کیونکہ ان کے درکات کی کوئی ضد نہیں ہوتی، ہم کبھی ادراک کرتے ہیں اور کبھی نہیں کرتے، اور ان دونوں حالتوں کے درمیان سوائے تقابل وجود و عدم کے، کچھ نہیں ہے۔ اسی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ وہی شخص اپنے جہل جز سے مثلاً آنکھ و کان سے تو ادراک کر رہا ہے اور تمام جسمت ادراک نہیں کر رہا ہے، تو اس بیان سے کوئی تناقض نہیں ہوتا۔ اور مختار ایہ قول کافی نہیں ہو سکتا کہ غالبیت جاہلیت کی ضد ہے، اور ضد عام تمام جان کے لیے ہے، کیونکہ یہاں ہم گناہ حکم و اعتدال فیہ محسوسات پر ہو، بس عام وہی محل ہے جس میں علم کا قیام ہوا ہے، اگر ہم کا اطلاق مجموعے پر ہو، ہے تو وہ مجازی طور پر ہے جیسا کہ کہا جائے کہ وہ شخص بغداد میں ہے حالانکہ وہ بغداد کے ایک حصے میں ہے، اور جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ وہ بڑا ہے، اگرچہ کہ ہم بالضرورت جانتے ہیں کہ دیکھنے کا حکم پاؤں یا ہاتھ کے لیے نہایت زیادہ کیا جاتا، بلکہ صرف آنکھ کے لیے مختص ہے، اور احکام کا تضاد علتوں کے تضاد کی طرح ہے، احکام تو محل عام ہی کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

یہ کہنے سے بھی اس دعوے کی تردید نہیں ہوتی کہ قبول علم و جہل کے لیے انسان میں محال ایک ہی ہے اور علم و جہل اسی میں متضاد طور پر پیدا ہوتے ہیں۔ کیونکہ آپ کے نزدیک ہر وہ جسم میں حیات ہونا قابل علم و جہل ہے، اور حیات کے سوا اس کے لیے کوئی دوسری شرط نہیں بتلائی گئی ہے، اور تمام اجزاء آپ کے نزدیک قبول علم میں ایک ہی سمجھے جاتے ہیں۔

اعتراف اعلیٰ: آپ کا یہی دعویٰ شہوت و شوق و ارادے کے بارے میں آپ کے تشریحات پر منقلب ہو سکتا ہے، کیونکہ یہ چیزیں بہائم اور انسان دونوں میں موجود ہیں اور وہ ایسی معانی ہیں جو جسم میں منطبع ہوتی ہیں پھر یہ تو محال ہے کہ جس چیز سے رغبت کی جاتی ہے اسی سے نفرت بھی کی جائے۔ اس سے نفرت و رغبت ایک ہی چیز میں مل جاتی ہے۔ لیکن یہ بات آپ کا جمع ہو جائے گی کہ رغبت کا محال ایک ہو، اور نفرت کا محال دوسرا، لیکن یہ بات آپ کی چیز پر دلیل نہیں کہ نفرت و شوق اجسام میں حملول نہیں کرتے، ان کا اجتماع اس لیے ہی اس لیے کہ یہ قوتیں گوشت و عظام ہیں، اور مختلف اعضاء پر منقسم مگر ان کے لیے ایک ہی مرکز رابطہ کا کام دیتا ہے، اور وہ ہے نفس جو بہائم اور انسان دونوں میں پایا جاتا ہے۔ جب وہ اپنے مرکز سے متحد ہو جائے ہیں تو نفس کی طرف نسبت کرتے ہوئے اختلافات متناقضہ کا پایا جانا محال ہوتا ہے، لیکن یہ اس امر پر دلیل نہیں کہ نفس جسم میں منطبع نہیں ہوتا، جیسا کہ بہائم میں ہوتا ہے۔

پانچویں دلیل: خدا سلفہ کہتے ہیں کہ اگر عقل مقننوں کا آئہ جسمانی کے ذریعے پیدا کرتی تو وہ اپنے آپ کو نہیں جانتی، لیکن تالی محال ہے، کیونکہ وہ اپنے آپ کو جانتی ہے، اس لیے مقدم بھی محال ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ مستمم ہے کہ "استثنا و نقیض تالی" کا نتیجہ "نقیض مقدم" ہوگا، مگر اس وقت جبکہ تالی و مقدم کا رزم ثابت ہو، لیکن تمہاری دلیل میں یہ واضح نہیں کہ ان دو میں کوئی رزم ہے۔ تم اس کو کس طرح ثابت کر دے گے؟

اگر کہا جائے کہ اس پر دلیل یہ ہے کہ فعل بشارت اگر جسم میں نہ ہوتا تو اس کا

تعلق باصرہ سے نہ ہوتا، یعنی بینائی نظر نہیں آتی جیسے شنوائی سنی نہیں جاتی، ایسا ہی دوسرے حواس کے متعلق کہا جاسکتا ہے، اسی طرح اگر عقل بھی جسمانی آلہ کی مدد سے ادراک کرتی تو اپنے آپ کا ادراک نہیں کر سکتی، حالانکہ عقل جیسا کہ دوسرے کا ادراک کرتی ہے اپنے آپ کا بھی کرتی ہے، ہم میں سے ہر شخص جس طرح اپنے آپ کو جان سکتا ہے دوسرے کو بھی جان سکتا ہے، اور ہم جانتے ہیں کہ ہم اپنے آپ کو جانتے ہیں، اور دوسروں کو بھی جانتے ہیں۔

جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ دعویٰ دو وجوہ کی بنا پر باطل ہے۔

دو ہمارے نزدیک جائز ہے کہ فعل بشارت اپنے آپ سے بھی متعلق ہو، اس طرح کہ وہ دوسرے کو بھی دکھائے اپنے آپ کو دکھائے، جیسا کہ ایک شخص کا علم، علم البخیرہ بھی ہو سکتا ہے، اور علم بنفسہ بھی ہو سکتا ہے، گو عادت جاریہ اس کے خلاف ہے، لیکن خرق عادت ہمارے نزدیک جائز ہے۔

(ب) ہماری دوسری دلیل اور زیادہ قوی ہے۔ اس چیز کو ہم حواس میں تسلیم کرتے ہیں، لیکن آپ سے پوچھتے ہیں کہ آپ یہ کیوں جائز رکھتے ہیں کہ یہ بات جب بعض حواس میں ناممکن خیال کی جاتی ہے تو سب کے لیے ناممکن خیال کی جائے؟ ذہنی ادراک کی صورت کو حواس کے حکم سے الگ کرنا بعید از قیاس کیوں ہے، گو جسمانی حیثیت سے وہ دیگر حواس کے ساتھ مشترک ماہیت رکھتی ہے؟ واقعہً حس بصر و لمس بعض باتوں میں اختلاف رکھتے ہیں، مثلاً حس لمس کو ادراک کا فائدہ اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ لموس کا آلہ الامسہ سے اتصال نہ ہو، ایسا ہی حال حس ذوق کا ہے، اور حس بصر کا حال اس سے مختلف ہے، اس میں انفصال شرط ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص اپنی پلکیں بند کر لے تو وہ پاکوں کا رنگ دیکھ نہ سکے گا، کیونکہ وہ اس سے دور نہیں ہیں، بصر و لمس میں یہ اختلاف، جسم کی طرف ان حواس کے احتیاج میں اختلاف کا موجب نہیں ہو سکتا، لہذا کوئی بعید نہیں کہ حواس جسمانی کے اندر کوئی چیز ایسی بھی ہو جسے ”عقل“ کہا جاسکتا ہے، اور وہ سب حواس سے اس بارے میں مختلف ہو، اور

وہ اپنے آپ کو جان سکتی ہو،

چھٹی دلیل: فلسفی کہتے ہیں کہ اگر عقل آلہ جسمانی کے ذریعے ادراک کرتی جیسا
حاشہ بھر کرتا ہے، تو وہ کسی دوسرے حاشہ کی طرح اپنے آلہ کا ادراک نہیں کر سکتی، لیکن
وہ دماغ اور قلب یا کسی بھی شے کا جو اس کا آلہ سمجھی جاسکتی ہے ادراک کر لیتی ہے، تو
یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا آلہ کوئی آلہ ہے، ورنہ محل، ورنہ وہ اس کا ادراک کر سکتی
اعتراف: اس پر اسی طریقے سے اعتراض کیا جاسکتا ہے جس طرح کہ سابقہ دلیل پر
کیا گیا، ہم کہتے ہیں کہ غیب نہیں جس بصریت بھی اپنے محل کا ادراک کرتی ہو، گویا ہاں
عادت جاریہ کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ یا پھر ہم یہ پوچھ سکتے ہیں کہ جیسا کہ سابقہ دلیل
میں پوچھا گیا تھا کہ اس خاصیت میں جو اس کا مختلف ہونا محال کیوں ہے، گو وہ جسم میں
منطبع ہونے کی حیثیت سے باہم مشترک ہیں؟ اور پھر آپ یہ کیوں کہتے ہیں کہ جو حیر جسم
میں قائم ہوتی ہے، وہ اس جسم کا ادراک نہیں کر سکتی؟ "جزئی معین" سے "کلی ہر س"
پر آپ کیوں حکم لگاتے ہیں؟ اس طریقہ عمل کا اطلاق بالاتفاق معلوم ہو چکا ہے منطق
کہتی ہے کہ سبب جزئی، یا جزئیات کثیرہ کے سبب کی بنا پر کلی پر حکم لگایا جانا باطل ہے،
مثلاً سمجھا جاتا ہے کہ "ہر حیران چباتے وقت نیچے کے جبروں کو حرکت دیتا ہے" چونکہ
اکثر جانوروں کے مشاہدے سے ایسا ہی پایا گیا، لہذا یہ نتیجہ اخذ کیا گیا، مگر یہ نتیجہ ہمارے
اس لاعلمی کی وجہ سے ہے کہ بعض جانور ایسے بھی ہیں جن کی یہ خصوصیت نہیں، مثلاً اگرچہ
چباتے وقت صرف اوپر کے جبرے کو ہلاتا ہے، اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ فلاسفہ نے استقرار
کے ذریعے صرف جو اس قسم ہی کی تحقیق کی ہے اور ان جو اس کو ایک خاص صورت پر
یا کرائیوں نے کل جو اس پر حکم لگایا ہے، ممکن ہے کہ عقل ایک الگ حس ہو اور اس کا
تعلق دوسرے جو اس سے اسی قسم کا ہے جو مگر محض کا دوسرے جانوروں سے ہے، لہذا
اس نقطہ نظر سے جو اس کو باوجود ان کے جسمانی ہونے کے دو قسم میں تقسیم کرنا پڑے گا۔
ایک وہ جو اپنے محل کا ادراک کرتے ہیں، جیسے حس باعصرہ، دوسرے وہ جو شے مدہ کے کا
بغیر اتصال کے ادراک نہیں کر سکتے جیسے حس ذائقہ و لامسہ۔ بہر حال فلسفی جس چیز کا

ذکر کرتے ہیں وہ مفید ظن تو ہو سکتا ہے مفید یقین نہیں ہو سکتا کہ اس کو اعتبار کیا جائے۔

اگر کہ جائے کہ ہمارے دعوے کی بنیاد جو اس کا مجرد استقرار نہیں بلکہ برہان ہے اور وہ یہ کہ اگر قلب و دماغ ہی نفس انسان ہوں تو اس سے ان کا اور اک تعلیق نہ ہوگا، بلکہ یہ ادراک ہر وقت حاضر و موجود ہوگا کیونکہ انسان کبھی اپنی ذات کے ادراک سے غافل نہیں ہوتا، کوئی شخص اپنی ذات کو اپنی ذات سے باہر نہیں خیال کرتا، بلکہ اپنی ذات کو اپنے نفس میں ہمیشہ ثابت کرتا ہے مگر انسان جب تک قلب و دماغ کے واقعات کو سن نہ لے یا علم تشہیر کے ذریعے دوسرے انسان میں ان کا مشاہدہ نہ کر لے ان کا ادراک کر سکتا ہے، نہ ان کے وجود کا اعتقاد کر سکتا ہے، پس اسی طرح اگر عقل کسی جسم میں حلول کرنے والی ہوتی تو چاہئے یہ تھا کہ جسم کو ہمیشہ پہچانتی ہوتی یا دوسرے حواس کی طرح نہ جانتی ہوتی، مگر اس کے حق میں دونوں باتیں بھی صحیح ہیں کیونکہ بعض وقت جسمانی آلہ کا علم ہوتا ہے اور بعض دفعہ نہیں ہوتا۔

اس نکتے کی وضاحت اس طرح کی جاتی ہے کہ کسی محل میں حلول کرنے والا ادراک اپنے محل کا بھی ادراک کرتا ہے، کیونکہ ان دونوں میں ایک نسبت ہوتی ہے اور یہ تصوف نہیں ہو سکتا کہ محلوں کے سوائے اس کی طرف اس کی کوئی نسبت ہوتی ہو، اس لیے محل کا ہمیشہ ادراک ہوگا، اگر یہ نسبت کافی نہیں تو چاہئے کہ ہمیشہ ادراک نہ کرے، کیونکہ یہ تو نا ممکن ہے کہ اس کے سوا اس کی طرف کوئی اور نسبت ہو، یہ کہ وہ اگر اپنے آپ کو جانتی ہوتی تو ہر حال اور ہمیشہ جانتی ہی ہوتی ہے اور کبھی اس سے غافل نہ ہوتی۔

لہذا جواب یہ ہے کہ انسان جب تک کہ اپنے آپ کو جانتا ہے اور اس سے غافل نہیں ہوتا، وہ نقطہ اپنے جسم و تناسل یعنی ڈھانچہ ہی کو جانتا ہے، دل کا نام اور اس کی صورت و شکل اس کے لیے متعین نہیں ہوتی، بلکہ وہ اپنے نفس کو جسمانی حیثیت سے ثابت کرتا ہے، یہاں تک کہ وہ اس کو اپنے کپڑوں یا اپنے گھر کی نسبت سے ثابت کرتا رہے۔

مگر جس نفس کا کہ تم ذکر کر رہے ہو وہ نہ تو گھر کے لیے موزوں ہے نہ کپڑوں کا اثبات اصل جسم کے لیے لازم ہے، اور اس کی غفلت اپنی شکل یا اپنے نام سے ایسی ہی ہوتی ہے جیسی کہ اس کی غفلت "قوت شاتمہ" کے محل سے کہ وہ دو ناموں کو تھڑے ہیں مقدمہ سماع میں ان کی شکل سر پستان کی سی ہے، اور ہر انسان یہ تو جانتا ہے کہ وہ اپنے کسی حصہ جسم ہی کے ذریعے جو احساس کرتا ہے، لیکن محال ادراک اس کی نظروں میں شکل یا متعین نہیں ہوتا، اگرچہ کہ وہ اتنا جانتا ہے کہ یہ محل سر کی جانب عقبی حصوں سے زیادہ قریب ہے، اور سر کے مجموعہ اعضا میں سے ناک کے داخلی حصے کی جانب، کان کے داخلی حصے کی نسبت زیادہ تر نزدیک ہے، ایسے ہی انسان اپنے نفس کے بارے میں بھی جانتا ہے کہ یہ نفس جس کی وجہ سے اس کا توام ہے اس کا مستقر اس کے قلب سینے کی جانب ہے، اور وہ اس کے پیر کی نسبت زیادہ قریب ہے، وہ اس کا اندازہ کر سکتا ہے کہ اس کا پیر کھڑے بھی جائے تو اس کا نفس باقی رہ سکتا ہے۔ مگر اس کے قلب کے عدم کی صورت میں باقی نہیں رہ سکتا۔ لہذا نفسیوں کا یہ بیان کہ انسان کبھی جسم سے غافل رہتا ہے اور کبھی نہیں رہتا صحیح نہیں۔

ساتویں دلیل: فلسفی کہتے ہیں کہ آلات جسمانی کے ذریعے ادراک کرنے والے قوی پر جب کام کا بوجھ ڈالا جاتا ہے تو لگاتار کام کی وجہ سے وہ تھک جاتے ہیں کیونکہ نیکان موجب فساد مزاج ہوتی ہے۔ اسی طرح ادراک سے تعلق رکھنے والے قوی اور جلی، موران قوی میں کمزوری اور خرابی پیدا کر دیتے ہیں، حتیٰ کہ ان کاموں کے بعد وہ کمزور و نحیف محسوسات کا ادراک بھی نہیں کر سکتے، جیسے جاری آوازیں کان کے لیے یا تیز روشنی آنکھ کے لیے کہ یہ دونوں ان اعضا میں کمزوری پیدا کر دیتے ہیں، ان کے بعد آدمی مدغم آواز کو بھی مشکل سے سنتا ہے، اور دیکھی روشنی بھی مشکل برداشت کر سکتا ہے، بلکہ حس ذائقہ میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے کہ تیز مزہ پیر کے پینے کے بعد، ہلکے مزے کی چیزوں کا احساس کم ہو جاتا ہے۔

مگر قوت عقلیہ کی حد تک معاملہ برعکس ہے، کیونکہ معقولات میں غور و فکر کی بدولت

اس میں تکان نہیں پیدا کرتی، بلکہ حلی ضروریات کا درک خفی نظریات کے درک پر اس کو قوی بنا دیتا ہے، کمزور نہیں کرتا، گو بعض اوقات اس میں تکان سی پیدا کر دیتا ہے، مگر یہ اس کی قوت خیالیہ کے استعمال کی وجہ سے ہوتا ہے، پس درحقیقت ضعف آئہ قوت خیالیہ میں پیدا ہوتا ہے، جس کے بعد عقل اس سے کام نہیں لیتی۔

(یہ بیان بھی گزشتہ براہین کی طرح ہے، ہم کہتے ہیں کہ عجب نہیں ان امور میں حوالہ جسمانی مختلف ہوتے ہوں، بعض کے لیے جو چیز ثابت کی جاتی ہے، ضروری نہیں کہ دوسرے کے لیے بھی ثابت کی جاسکے، بلکہ بعید نہیں کہ اجسام میں تفاوت عظیم ہو، مثلاً ان میں سے بعض ایسے ہوتے ہیں جو کسی قسم کی حرکت سے کمزور پڑ جاتے ہیں، بعض کسی قسم کی حرکت سے قوی ہو جاتے ہیں، اور کوئی خرابی ان میں پیدا نہیں ہوتی، اگر خرابی کا کوئی اثر ان میں پیدا ہو بھی تو کوئی سبب ایسا پیدا ہوتا ہے جو قوت کی تجدید کر دیتا ہے، اس طرح کہ پھر اس میں کمزوری کا احساس بھی باقی نہیں رہتا۔

یہ سارے مفروضات قطعاً ممکن ہیں، اور یہ ضروری نہیں کہ جو حکم چند پر لگایا جاسکتا ہے اس کو سمجھوں کے لیے صحیح سمجھا جائے)

آٹھویں دلیل: فلسفی کہتے ہیں کہ وہ سارے قوی جو اجزائے جسم میں پائے جاتے ہیں چالیس برس کی عمر میں جب تشوینا موقوف ہو جاتا ہے ضعیف ہونے لگتے ہیں، اس زمانے میں بصارت و سماعت اور دوسرے قوی میں بتدریج ضعف پیدا ہونے لگتا ہے، مگر قوت عقلیہ اکثر اعتبار سے اسی زمانے میں قوی ہوتی جاتی ہے، اس قاعدے کی اس واقعہ سے تردید نہیں ہوتی کہ جسم میں محمول امراض کی وجہ سے اور بڑھاپے میں عقل کے کمزور ہو جانے کی وجہ سے معقولات کا ادراک ممکن نہیں ہوتا، ایک دفعہ جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ بعض وقت ضعف بدن کے باوجود عقلی قوی تیز ہو جاتے ہیں تو اس سے صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ عقل قائم بنفسہ ہے اور اگر کسی وقت جسم کے اختلال سے عقلی قوت میں خلل پیدا ہو جائے تو یہ لازم نہیں آئے گا کہ عقل جسم کی محتاج ہے، پس عین تالی کے استسنا کا کوئی نتیجہ نہیں ہوتا۔

اس لیے ہم کہتے ہیں کہ

اگر قوت عقلیہ بدن کے ساتھ ہی قائم ہوتی تو ضعف بدن اسے ہر وقت ضعیف کر سکتا مگر چونکہ تالی محال ہے اس لیے مقدم بھی محال ہے، اور جب ہم کہتے ہیں کہ بعض حالات میں تالی موجود ہے تو ضروری نہیں کہ مقدم بھی موجود ہے۔

اس کی قوت عقلیہ کے استقلال کی وجہ یہ ہے کہ نفس کا بذاتہ ایک فعل ہوتا ہے جب وہ کسی اور طرف مصروف نہیں ہوتا، اور نہ کسی جانب اس کو مشغولیت ہوتی ہے عام طور پر اس کے دو مختلف افعال ہوتے ہیں۔

۱۔ عقل بدن کی نسبت سے، اس کی سیاست و تدبیر

۲۔ عقل، اس کے مبادی و ذات کی نسبت سے، یعنی ادراک معقولات۔

یہ دونوں افعال باہم مخالف اور ایک دوسرے کے مزاحم ہوتے ہیں، لہذا نفس جب ایک طرف متوجہ رہتا ہے تو دوسری جانب اس کی مصروفیت کم ہو جاتی ہے، دونوں کا جمع کرنا اس کے لیے مشکل ہوتا ہے۔ بدنی مصروفیات جو عقل کی توجہ میں رکاوٹ کا باعث ہوتی ہیں، وہ ہیں احساس، تخیل، شہوت، غضب، خوف، غم و الم، اور جب تم معقولات میں غور کرنے لگتے ہو تو اس قسم کی چیزوں کا تعطل ہونے لگتا ہے، بلکہ بعض وقت مجرد حس بھی آلہ عقل کو کسی قسم کا دھکا پہنچائے یا کسی قسم کی تکلیف دے، بغیر ادراک معقولات سے مانع ہوتی ہے، ہر صورت میں ادراک معقولات میں نا کامی کا سبب نفس کا ایک کام سے دوسرے کام کی طرف متوجہ ہونا ہے اور اسی لیے عقلی نظراؤں میں ہر کام احس درد یا بیماری یا خوف (کہ وہ بھی ایک قسم کی دماغی بیماری ہے) کے وقت معطل ہونے لگتا ہے۔

افعال نفسی کے ان دونوں جہتوں کی باہمی مزاحمت بعید از قیاس نہیں، کیونکہ جہت واحد کا تعدد مزاحمت کا موجب ہوا ہی کرتا ہے، چنانچہ خوف درد کو بھلا دیتا ہے، غصے کی وجہ شہوت کم ہو جاتی ہے، اور ایک نظری معاملہ کی طرف توجہ کرنے سے دوسرے نظری معاملے کی طرف توجہ کم ہو جاتی ہے۔

اور اس بات کی دلیل کہ جسم میں پیدا ہونے والا اثر محل علوم سے متعرض نہیں ہوتا یہ ہے کہ جب آدمی بیماری سے شفا یاب ہوتا ہے تو از سر نو تکمیل علوم کا حتمہ نہیں ہوتا۔ اس کی ہیئت نفسی حالت اولیٰ کی طرف نمود کر جاتی ہے، علوم بھی بعینہ نمود کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں از سر نو تعلیم کی ضرورت نہیں پڑتی۔

اعتراض: اس پر یہ ہے کہ قویٰ کی کمی و زیادتی کے بہت سے اسباب ہوتے ہیں جن کا شمار نہیں کیا جاسکتا۔ بعض قویٰ تو ابتدائے عمر میں قوی ہو جاتے ہیں، بعض وسط عمر میں، بعض آخر عمر میں، عقل کا حال بھی ایسا ہی ہے، صرف غالب احوال پر فیصلہ کیا جاتا ہے۔

اور عجب نہیں کہ قوت شامہ اور قوت بصرہ میں بھی یا بھی اختلاف ہو، جیسے کہ قوت شامہ چالیس سال کے بعد قوی ہو جاتی ہے، ورنہانی کمزور، گو کہ جسم میں اپنے محل کے اعتبار سے دونوں مساوی ہیں، یہی قوی حیوانات میں بھی متفاوت ہوتے ہیں جنانچہ سونگھنے کی قوت بعض میں تیز ہوتی ہے تو بعض میں سستے کی قوت، اور بعض میں دیکھنے کی قوت، یہ عموماً مزاجوں کے اختلاف کی بنیاد پر ہوتا ہے جن کا حصہ ضبط ممکن نہیں۔

اور عجب نہیں کہ اشخاص و احوال کے اختلاف کی بنا پر اعضا کے مزاجوں میں اختلاف ہوتا ہو، جس کی بنا پر بعض اسباب عقل سے پہلے بصارت کو ضعیف کر دیتے ہیں کیونکہ بصارت بلحاظ زمانہ عقل سے مقدم ہوتی ہے، انسان ابتدائے زندگی ہی سے دیکھنا شروع کر دیتا ہے، مگر سوچنے کی قوت اس میں پندرہ سال سے پہلے پیدا نہیں ہوتی، بلکہ بعض وقت اس کے لیے اور زیادہ عمر درکار ہوتی ہے، جیسا کہ مختلف اشخاص میں اس کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح کہا جاتا ہے کہ شیبہ بالوں کا سفید ہونا سر کے بالوں پر ڈاڑھی کے بالوں کی نسبت جلد طاری ہو جاتا ہے، کیونکہ سر کے بال اس سے بہت پہلے نمودار ہوتے ہیں۔

ان تمام واقعات پر احتیاط سے غور کرنا چاہیے۔ لیکن اگر محقق ان کا نشان مجاری عادات میں لگانے پر آمادہ نہیں ہوتا تو اس کے لیے یہ ممکن نہیں کہ محض ان ہی کی بنیاد

پر قابل وثوق علم حاصل کر سکے، کیونکہ حیات احتمال جن کی بنا پر قویٰ میں زیادتی یا کمی ہوتی ہے، بشمار ہوتی ہیں، ان میں سے کسی ایک پر بھروسہ کرتا جیسا کہ فلاسفہ نے کیا ہے یقین کے حصول کا باعث نہیں ہو سکتا۔

نویں دلیل: جسم اندر اس کے عوارض انسان کی تشکیل کیسے کر سکتے ہیں؟ ہم دیکھتے ہیں کہ اجسام ہمیشہ تحلیل ہوتے رہتے ہیں، اور غذا کے ذریعے بدل یا تحلیل ہوتا رہتا ہے، مثال کے طور پر ایک نو مولود بچے کو لو جو اپنی ماں سے الگ ہو گیا ہے، یہ کچھ زمانہ تحلیل ہو جاتا ہے اور لاغر ہونے لگتا ہے، پھر تندرست ہو کر موٹا ہو جاتا ہے، اور نشوونما پانے لگتا ہے، ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ چالیس سال کے بعد اس میں وہ اجزائے جسم باقی نہیں رہے ہیں جو مال کا دودھ چھوڑنے وقت تھے، بلکہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کا ابتدا وجود صرف اجزاء و منی سے تھا، اور اب اس میں اجزائے منی میں سے کچھ بھی باقی نہیں رہا یہ سب تحلیل اور دوسرے اجزاء سے تبدیل ہو چکے ہیں۔ پس یہ جسم پہلے جسم کا غیر ہے، حالانکہ ہم کہتے ہیں کہ انسان تو وہی انسان ہے، اس کے معلومات بھی جو اس کے ابتدائے عمر میں تھے اب تک باقی رہ سکتے ہیں، حالانکہ اس کے تمام اجزاء تبدیل ہو چکے ہیں۔ تو یہ دلیل ہے اس بات کی کہ نفس کا وجود جسم سے الگ اور مستقل پایا جاتا ہے اور جسم اس کا محض آلہ ہے۔

اعتراض: اس پر یہ ہے کہ آپ کا یہ نظریہ جو پایہ جانور اور درخت کے تعلق سے باطل ہو جاتا ہے کیونکہ ان کے کیرسنی کی حالت صغیر سنی کے مقابلے میں ویسی ہی ہوتی ہے جو انسان کی ہوتی ہے، اور اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ جانور یا درخت کی مادی ہستی کے سوا کوئی اور ہستی بھی ہوتی ہے۔ اور فلسفیوں نے علم کے سلسلے میں جو کچھ کہا ہے وہ قوت متخیلہ کے تحت تصور کے نظریے کی بنا پر باطل ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ صورتیں پچھلے میں بڑھاتے تک باقی رہتی ہیں، حالانکہ اس مدت میں دماغ کے سارے اجزاء بدل جاتے ہیں۔ اگر یہاں پر فلسفی یہ کہیں کہ دماغ کے تمام اجزاء بدل جاتے تو یہی استثنائی حالت قلب کی بھی ماننی پڑے گی، کیونکہ دماغ اور قلب دونوں جسم ہی کے

ہتے ہیں، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس صورت میں سارے اجزائے بدن کا بدن جاننا کیسے ممکن ہو گا؟ بلکہ ہم یہ کہیں گے کہ اگر انسان سو بہ س بھی زندہ رہے تو ضروری ہے کہ نطفے کے اجزا میں سے کچھ نہ کچھ اس میں باقی رہے، سارے اجزا انہیں ہو سکتے، تو اس باقی جز کے اعتبار ہی سے اس انسان کا حکم ہے، اس کی حالت کسی درخت یا گھوٹے کی حالت سے مختلف نہیں جو اس زمانے میں بھی وہی ہوتا ہے جو اس زمانے میں تھا، تو کثرت تحلیل و تبدیل کے باوجود منی کے اجزا اس میں باقی رہ جاتے ہیں۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی برتن میں ایک رطل پانی ڈالا جائے، پھر اس پر ایک اور رطل ڈال دیا جائے یہاں تک کہ دونوں رطل جائیں، پھر اس میں سے ایک رطل پانی نکال لیا جائے، پھر ایک رطل ڈال دیا جائے پھر اس میں سے ایک رطل نکال لیا جائے، اسی طرح ہزار مرتبہ کیا جائے تو اخیر مرتبہ بھی ہم یہ حکم لگا سکیں گے کہ پہلے رطل کے پانی میں سے کچھ نہ کچھ باقی ہے، اور جو بھی اس سے لیا گیا ہے، اس میں پہلے پانی کا کچھ حصہ موجود ہے، کیونکہ وہ دوسرے مرتبہ کے پانی میں موجود تھا، اور تیسرا مرتبہ دوسرے سے قریب ہے، اور چوتھا تیسرے سے قریب ہے، ایسا ہی آخر تک چلے جائے اور یہ فلاسفہ کے اصول کا ایک جائز نتیجہ ہے، کیونکہ وہ اجسام کے غیر متناہی انقسام کے قائل ہیں۔ پس غذا کا بدن میں داخل ہونا، اور پہلے اجزائے بدن کا تحلیل ہونا، برتن میں پانی کے گرنے اور نکلنے کے مشابہ ہے۔

دسویں دلیل: فلسفی کہتے ہیں کہ قوت عقلیہ ان کلیات عامہ عقلیہ کا ادراک کرتی ہے جنہیں متکلیفین کی اصطلاح میں ”احوال“ کہتے ہیں، وہ انسان مطلق کا ادراک کرتی ہے، اور جو اس ایک معین انسان کا ادراک کرتے ہیں، انسان مطلق وہ معین انسان نہیں جس کا ہم مشاہدہ کر سکتے ہیں۔ شخصیت کا تو مکان مخصوص ہے، اس کا رنگ مخصوص ہے، اس کی مقدار مخصوص ہے، اس کی وضع مخصوص ہے، مگر انسان معنوی مطلق ان ساری باتوں سے مجرد ہے۔ اس میں ہر وہ چیز داخل ہے جس پر ہم ”انسان“ کا انطباق ہوتا ہے، گو وہ قابل مشاہدہ رنگ، یا مقدار، یا وضع، یا مکان نہیں رکھتا، بلکہ

وہ چیز بھی اس کی شخصیت میں داخل ہو سکتی ہے جس کے وجود کا مستقبل میں امکان ہوتا ہے۔ بلکہ اگر انسان معدوم بھی ہو جائے، تو انسان کی حقیقت ان عوامل سے مجرد ہو کر عقل میں باقی رہ سکتی ہے ایسی بات ان جزئی اشیاء کے متعلق صحیح ہے جن کا حواس مشاہدہ کرتے ہیں، کیونکہ عقل ان سے اس کی حقیقت کا انتزاع کرتی ہے جو مواد اور اذیاع سے مجرد ہوتی ہے۔ اس کی حقیقت کے اوصاف کو دو قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، (۱) اوصاف ذاتی، جیسے درخت اور جانور کے لیے حیوانیت اور انسان کے لیے حیوانیت، (۲) اوصاف عرضی، جیسے رنگ کی سفیدی یا جسم کا طول و عرض، انسان و درخت وغیرہ کے لیے، اس طرح انسان و درخت اور ہر اذیاع کردہ شے کی جنسیت پر ذاتی و عرضی ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے، نہ کہ اس جزئی شے پر جس کا حواس مشاہدہ کرتے ہیں۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کلی جو تمام قرائن محسوسہ سے مجرد ہوتی ہے عقل کا معروض ہے، و عقل میں ثابت ہے، اور یہ کلی معقول وہ ہے جس کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے، نہ اس کی وضع ہوتی ہے نہ مقدار۔

اس کلی معقول کا وضع و مادے سے مجرد ہونا (۱) یا تو اس سے ماخوذ کی نسبت سے ہوگا، جو محال ہے کیونکہ جو اس سے ماخوذ ہے، وضع و مکان و مقدار رکھتا ہے (۲) یا پھر اخذ کی نسبت سے یعنی نفس عاقلہ سے، اگر ایسا ہو تو لازم آتا ہے کہ نفس کے لیے نہ تو وضع ہو نہ مقدار ہو، نہ اس کی طرف اشارہ ہو سکے، ورنہ اگر اس کے لیے یہ سب چیزیں ثابت ہوں تو جو چیز کہ اس کے اندر حلول کرتی ہے اس کے لیے بھی ثابت ہوں گے۔

اعتراض: وہ معنی کلی ہی قابل تسلیم نہیں جس کو تم عقل کے اندر حلول کردہ سمجھتے ہو، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ عقل کے اندر بھی وہی چیز حلول کر سکتی ہے جو حواس میں کرتی ہے، البتہ فرق یہ ہے کہ حواس میں کوئی شے مجموعہ حلول کرتی ہے تو جس اس کی تفریق یا تفصیل پر قادر نہیں ہو سکتی، مگر عقل تفصیل پر قادر ہو سکتی ہے۔

مگر جب اس کی تفصیل کی جاتی ہے، تو تفصیل شدہ شے، جس کی عقل قرآن سے تجرید کرتی ہے، جزئی ہونے کے اعتبار سے اسی مقرون شے کی طرح ہوتی ہے جس کی قرآن سے تجرید نہیں کی گئی۔ فرق یہ ہے کہ عقل میں جو چیز ثابت ہے وہ معقول اور اس کی امثال کے ساتھ ایک ہی طرح مناسبت رکھتی ہے، اس طرح کہا جائے گا کہ وہ اس معنی میں گئی ہے کہ وہ عقل میں ایک صورت معقول منفرد ہے، جس کا جس نے اولاً ادراک کیا ہے، اور اس صورت کی نسبت اس جنس کی تمام اکائیوں کی طرف ایک سی ہے۔ جیسے اگر کوئی انسان دوسرے انسان کو دیکھے، تو اس کے ذہن میں دوسری ہیئت تو پیدا نہ ہوگی، اور سوائے انسان کے، پھر جب وہ ایک گھوڑے کو انسان کے بعد دیکھے تو اس میں دو مختلف صورتیں پیدا ہوں گی۔

یہی واقعہ کبھی مجرد حس میں بھی واقع ہوتا ہے، جب آدمی پانی دیکھتا ہے تو اس کے خیال میں پانی کی صورت آتی ہے۔ پھر اس کے بعد خون کو دیکھتا ہے تو اب دوسری صورت آتی ہے، مگر جب وہ دوسرا پانی دیکھتا ہے تو کوئی نئی صورت نہیں آتی، اس کے برخلاف پانی کی وہی صورت جو اس کے خیال میں منطبع ہوئی ہے پانی کی ہر ایک اکائی کے لیے مثال کا کام دیتی ہے، اس لحاظ سے اس پر کئی کام لے کر کیا جاسکتا ہے، اسی طرح جب وہ ایک ہاتھ کو دیکھتا ہے تو اس کے خیال میں اور عقل میں ہاتھ کے اجزاء ایک دوسرے کے ساتھ مرتب ہوتے ہیں، جیسے پھل کا پھللاؤ، اس پر انگلیوں کا ڈالیوں کی طرح جماؤ، تاخنوں سے انگلیوں پر مد بندی، ایسا ہی ہاتھ کا جھوٹا یا بڑا ہونا، اس کا رنگ، وغیرہ، پھر جب وہ ایک دوسرا ہاتھ دیکھتا ہے جو ہر بات میں پہلے ہاتھ سے مماثلت رکھتا ہے تو کسی دوسری صورت کی تبدیلی در خیال میں نہیں ہوتی، بلکہ یہ دوسرا شاید وہ خیال کے اندر کسی شے جدید کے پیدا کرنے کی حد حیرت نہیں رکھتا، جیسے کوئی شخص ایک ہی برتن میں دوسرے پانی کو اسی مقدار میں دیکھے، تو کوئی نئی صورت پیدا نہ ہوگی، لیکن جب وہ دوسرا

پانی یا دوسرا ہاتھ دیکھتا ہے جھرنک یا مقدار میں پہلے سے مختلف ہوتا ہے تو دوسرے رنگ اور دوسری مقدار کی صورت تو پیدا ہوگی، مگر کلی حیثیت سے ہاتھ کی دوسری صورت پیدا نہ ہوگی، کیونکہ چھوٹا اور سیاہ فام ہاتھ بڑے اور سفید فام ہاتھ سے وضع اجزاء میں مشارکت رکھتا ہے، البتہ رنگ اور مقدار میں اس سے مختلف ہوتا ہے پس چونکہ اصول اولیہ میں اس سے مساوات رکھتا ہے، اس لیے اس کی صورت کی تجدید کی ضرورت نہیں پڑتی، کیونکہ یہ صورت نجینہ وہی صورت ہے، البتہ جن باتوں میں اختلاف ہوتا ہے ان میں صورت کی تجدید ہوتی ہے۔

پس یہ ہیں مسنی کلی کے عقل میں اور حس میں، جب عقل کسی حیوان کے جسم کی صورت کا ادراک کرتی ہے تو وہ جسمیت کے اعتبار سے درخت کے شاہد سے کسی نئی صورت کا استفادہ نہیں کرتی، جس طرح دو پانیوں کی صورت کے ادراک کی مثال سے واضح کیا گیا جو ایک ہی وقت میں مد رکھتی ہیں، اسی طرح ہر ایک منتہیہ امر میں یہ حکم لگایا جاتا ہے، اس سے ایسے کلی کا ثبوت نہیں مل سکتا جس کے لیے اصلاً کوئی وضع نہ ہو۔

یہی یہ بات کہ عقل کبھی ایسی چیز کے ثبوت کا بھی فیصلہ کر سکتی ہے جس کی طرف نہ اشارہ کیا جاسکتا ہے نہ اس کی کوئی وضع ہو سکتی ہے، جیسے وجود مصالح عالم کے بارے میں اس کا فیصلہ، لیکن یہ خیال کیسے پیدا ہوا کہ عقل کا جسم میں موجود ہونا قابل تصور ہے؟ پھر اس میں تو یہ جھگڑا الگ پیدا ہو جاتا ہے کہ جو بھی مادے سے الگ ہو گا وہ مستقوان ہو گا فی نفسہ نہ کہ عقل اور عاقل کا محتاج، رہا ماخوذ عن المواد تو اس کے بارے میں وجہ بیان کر دی گئی ہے۔

مسئلہ (۱۹)

فلاسفہ کے اس قول کا ابطال کہ ارواح انسانی پر جو کہ جسم کا طار

ہونا محال ہے وہ ابدی سرمدی ہیں کہ فنا کا تصور نہیں کر سکتا

اس بارے میں فلاسفہ کی دو دلیلیں ہیں۔

پہلی دلیل: یہ ہے کہ روح کا عدم تین حالتوں سے تعالیٰ نہ ہوگا۔

۱۔ یہ یا تو جسم کی موت کی وجہ سے ہوگا

۲۔ یا اس کے ضد کی وجہ سے ہوگا جو اس پر طاری ہوا ہو۔

۳۔ یا قدرت قادر کی وجہ سے۔

یہ تو باطل ہے کہ روح کا عدم جسم کے موت کی وجہ سے ہو، کیونکہ روح کا کوئی محل تو نہیں، بلکہ جسم اس کا محض ایک آلہ ہے جس کو وہ بواسطہ قوائے جسمانی استعمال کرتی ہے، اور ظاہر ہے کہ آلہ کی خرابی اس کے استعمال کرنے والے کی خرابی، یا فنا کا سبب نہیں ہو سکتی، لہذا یہ کہ وہ روح اس میں علول کی ہو یا منطبع ہو گئی ہو، جیسا کہ جانوروں اور قوائے جسمانی کی رُوحوں کا حال ہے۔

چونکہ روح کو دو فعل حاصل ہیں، ایک بغیر مشارکت جسم کے، دوسرا مشارکت جسم کے ساتھ، لہذا جو فعل کہ مشارکت جسم کے ساتھ ہوتا ہے (یعنی تخلیق، احساس، شہوت و غضب) وہ لازمی طور پر بدن کے فاسد ہونے کے ساتھ ہی فاسد ہو جاتا ہے، اور اس کی قوت سے یہ بھی قوی ہوتا ہے، لیکن جو فعل کہ بغیر مشارکت جسم کے ہے (یعنی ادراک ان معقولات کا جو مجرد عن المادہ ہیں) اس کو جسم کی احتیاج نہیں، وہ معقولات کا ادراک بغیر جسم کی مدد کے کرتی ہے، بلکہ بدنی امور میں مشغولیت اس کو معقولات کی طرف توجہ کرنے سے مانع ہوتی ہے۔ اور چونکہ یہ بات واضح ہے کہ

روح کا وجود اور اس کے دو افعال میں سے ایک فعل جسم کا محتاج نہیں، لہذا روح اپنے قوام میں جسم کا محتاج نہ ہوگی۔

اور یہ کہنا بھی باطل ہے کہ روح اپنے ضد کے طاری ہونے کی وجہ سے معدوم ہو جاتی ہے، کیونکہ جو اہر کا کوئی ضد نہیں ہوتا، اسی لیے ہم کائنات میں دیکھتے ہیں کہ اعراض وصور کے سوائے جو اشیا پر پے در پے طاری ہوتے ہیں کچھ معدوم نہیں ہوتا، جیسے صورت مائیم اپنے ضد صورت ہوائیم کی وجہ سے معدوم ہو جاتی ہے اور مادہ جو ان اعراض وصور کا محل ہے معدوم نہیں ہوتا، اور ہر جوہر جو کسی محل میں موجود ضد کی وجہ سے اس کے عدم کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ جو چیز محل میں نہ ہو اس کا ضد نہیں ہو سکتا، ضد ادوہی ہیں جو پے در پے ایک ہی محل پر طاری ہوتے ہیں اور یہ کہنا بھی باطل ہے کہ قدرت کی وجہ سے روح فنا ہو جاتی ہے، کیونکہ عدم کوئی اثباتی چیز نہیں جس کے وقوع کا تصور قدرت سے ہو سکے (یہ وہی دلائل ہیں جن کا ذکر مسئلہ ابدیت عالم میں ہو چکا ہے، اور اس پر تفصیل سے بحث کر کے ہم نے اس مسئلے کا فیصلہ کر دیا ہے)

اس دلیل پر اعتراض دو طریقے سے ہوتا ہے۔ اولاً اس کی بنیاد اس نظریے پر ہے کہ جسم کی موت روح کی موت کا باعث نہیں ہو سکتی، کیونکہ روح بدن میں حلول نہیں کرتی، اور یہ فلاسفہ کے ہاں مسئلہ اولیٰ کی بنیاد ہے اور یہ ہم بتلا چکے ہیں کہ اس کو تسلیم نہیں کیا جاسکتا، ثانیاً گو وہ نہیں مانتے کہ روح قائم میں حلول ہوتا ہے، تاہم یہ بدیہی ہے کہ جسم اور روح میں ایک تعلق ضرور ہوتا ہے جس کی وجہ سے روح کا وجود بغیر جسم کے وجود کے نہیں ہو سکتا۔ اور یہ وہی مسئلہ ہے جس کو ابن سینا اور اس کے ہم خیال محققین نے اختیار کیا ہے، وہ افلاطون کے اس قول کا انکار کرتے ہیں کہ روح قدیم ہے، اور جسم کے ساتھ اس کو رضی ثورۃ مشغولیت ہوتی ہے۔ ان محققین کے مسلک کو اس طرح پیش کیا جاسکتا ہے۔

اجسام کی پیدائش سے پہلے اگر مجموعہ ارواح ایک ہی روح تھی تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر اس کی تقسیم کیسے ہوئی؟ کیونکہ نہ روح کا کوئی حجم ہوتا ہے نہ کوئی مقدار کو تقسیم کو معقول قرار دیا جائے۔ اگر کہا جائے کہ تقسیم نہیں ہوئی تو یہ محال ہے، کیونکہ بالظہور ہم جانتے ہیں کہ زید کی روح عمرو کی روح سے الگ، اور مستقل روح ہے، اگر دونوں ایک ہوتے تو زید و عمر کے معلومات بھی ایک ہوتے، کیونکہ علم ذات روح کی صفات میں داخل ہے، اور صفات ذاتیہ ذات کے ساتھ ہر نسبت میں موجود ہوتی ہیں، اور اگر کہا جائے کہ ارواح میں کثرت پیدا ہوئی تو سوال ہوتا ہے کہ کس طرح کس بنا پر کثرت پیدا ہوئی؟ کیونکہ نہ مواد کی وجہ سے کثرت ہو سکتی ہے، نہ امکان کی وجہ سے، نہ ازمنہ کی وجہ سے، نہ صفات کی وجہ سے، لیکن یہ حالت روح کی جسم کی موت کے بعد نہیں ہو سکتی، کیونکہ خود روح کے عقیدے کے قائلین کے نزدیک اس وقت ارواح اختلاف صفات کی وجہ سے منتشر ہو جاتی ہیں، کیونکہ اجسام کے ساتھ رہ کر وہ مختلف صفات کی طبیعتیں اختیار کر لیتی ہیں، ان میں سے کوئی دو روحیں متماثل نہیں ہو سکتیں، اخلاق و سیرت کا تفاوت ان میں مختلف طبیعتیں پیدا کر دیتا ہے، اور ظاہر ہے کہ سب کے اخلاق ایک جیسے نہیں ہوتے، جیسا کہ ظاہری فطرت ایک جیسی نہیں ہوتی، اگر ایک جیسے ہوں تو پھر زید کے اخلاق اور عمرو کے اخلاق میں استنباط ہو جائے گا۔

اس بُرا مان سے روح کا حدوث ثابت کیا جاتا ہے، روح اس وقت پیدا ہوتی ہے جب نطفہ داخل ہوتا ہے، اور جب نطفے کے مزاج میں روح مدبرہ کو قبول کرنے کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے تو نطفہ اس کو قبول کر لیتا ہے، بعض وقت وہ ایک ہی روح نہیں ہوتی، کیونکہ بعض دفعہ رحم میں نطفے سے دو توام جنین کا حدوث ہوتا ہے، تو ظاہر ہے کہ ان سے ایک نہیں بلکہ دو روحیں متعلق ہوتی ہیں۔ اور یہ روحیں مبداء اول سے بالواسطہ یا بلا واسطہ طور میں آتی ہیں، اور اس جسم کی روح اس جسم کی مدبر نہیں ہوتی، نہ اس جسم کی روح اس جسم کی۔ اور یہ خاص نص

اس خاص مائیت کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے جو ایک مخصوص روح کو ایک مخصوص جسم سے ہوتا ہے، اگر ایسا نہ ہو تو توام کچل میں سے ایک جسم دوسرے کے جسم کی نسبت اس مخصوص روح کو قبول کرنے کے لیے زیادہ مستعد نہ ہوتا، کیونکہ دوسری روحیں معا پیدا ہوئی ہیں اور دو نطفے قبول پذیر کے معا مستعد ہیں، سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک مخصوص روح اور مخصوص جسم میں خاص مائیت کی مختص کون سی چیز ہے؟ اگر یہ مختص جسم میں روح کا انطباق نہ ہو تو بدن کے باطل ہونے کے ساتھ ہی روح بھی باطل ہو جائے گی، اگر اس کے لیے دوسری وجہ ہے، جس کی بنا پر اس روح کا اس جسم کے ساتھ خصوصی تعلق ہے، حتیٰ کہ یہ تعلق روح کے حدوث کے لیے شرط بھی ہے، تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسی چیز کی روح کے بقا کے لیے شرط ہونے میں کون سا تعجب ہے؟ لہذا جب یہ تعلق منقطع ہو جائے تو نفس بھی معدوم ہو جائے گا، پھر اس کے وجود کا ایسا وہ اس وقت تک نہ ہوگا جب تک کہ خدا نے تعالیٰ برسبیل بعثت و نشور اس کا اعادہ نہ کرے، جب کہ شرع میں معاد کے سلسلے میں اس کا ذکر کیا گیا ہے۔ اگر کہا جائے کہ روح و جسم کے درمیان جو علاقہ ہے وہ بطریق نزوع طبعی اور کشش فطری ہے جو اس روح میں اس خاص جسم کے ساتھ ودیعت کیا گیا ہے، جس کی وجہ سے وہ دوسرے بدنوں کو چھوڑ کر اسی بدن کے ساتھ کشش و اُلغٹ رکھتی ہے، اور اس کو ایک لحظہ کے لیے بھی چھوڑ نہیں چاہتی، اور اسی کشش فطری کی وجہ سے اس معین و مخصوص بدن میں مقید رہتی ہے اور دوسری طرف اس کی توجہ نہیں ہوتی لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ روح میں بھی فساد بدن کی وجہ سے فساد پیدا ہوگا جس کے تدبیر و انتظام میں اس کو ایک فطری دیکھی ہوتی ہے، ہاں کبھی یہ دیکھی جسم سے الگ ہونے کے بعد بھی باقی رہتی ہے، اگر زندگی میں بدن کے ساتھ روح کی مشغولیت مستحکم ہو جائے اور یہ استحکام کسر شہوات اور طلب معقولات کی طرف سے اس کی توجہ کو پھیر دے۔ اب یہ دیکھی روح کی ادیت کا باعث ہوتی ہے، کیونکہ روح ان آلات سے محروم ہو جاتی ہے جن کے ذریعہ وہ اپنی دیکھی کو باقی رکھنے ہوتی

اپنی مراد کو حاصل کرنا چاہتی تھی۔

دبا زید کی شخصیت کے لیے اس کے اول حدوث ہی میں روح زید کا تعین، تو یہ لامحالہ جسم و روح کے درمیان سبب و مناسبت کی وجہ سے ہوگا، مثلاً یہ جسم اس روح کے لیے یہ نسبت دوسرے جسم کے زیادہ صلاحیت رکھتا ہوگا، کیونکہ دونوں میں زیادہ مناسبت ہوگی، اس لیے اس کے اختصاص میں زیادہ ترجیح ہوگی، البتہ عقل بشری میں ان مناسبتوں کی خصوصیات دریافت کرنے کی طاقت نہیں ہے، مگر ان تفصیلات سے ہماری لاعلمی کی وجہ سے یہ لازم نہیں آسکتا کہ شخص کی احتیاج میں تنگ کیا جائے، نہ اس کی وجہ سے جسم کے فنا ہونے پر روح کی بقا کا مسئلہ مشتبہ ہو سکتا ہے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ چونکہ جسم و روح کی باہمی مناسبت ہماری نظر سے غائب ہوتی ہے، اور چونکہ یہی مناسبت ان کے درمیان خاص تعلق کی مقتضی ہے، لہذا بعید نہیں کہ یہ نسبت مجہولہ اس قسم کی ہو کہ روح کی بقا کو جسم کی بقا کا محتاج کر دے، جس کی وجہ سے جسم کا فنا روح کے فنا کا باعث ہو، مجہول کی بنا پر تو حکم نہیں لگایا جاسکتا کہ جسم اور روح کے درمیان نسبت کا ہونا ضروری ہے، شاید یہ نسبت وجود روح کے لیے ضروری ہو، اور اس نسبت کے معدوم ہو جانے پر روح بھی معدوم ہو جائے، بہر حال فلاسفہ کی وہ دلیل قابل استناد نہیں نظر آتی!

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ عجیب نہیں یہ کہا جائے کہ قدرت خداوندی کی وجہ سے ارواح معدوم ہو جاتی ہیں تو ہم اس پر مستند سہرمدیت عالم میں بحث کر چکے ہیں جو تھا اعتراض یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ عدم کے ان طریقوں کے سوا کسی اور طریقے کا امکان نہیں، ہم پوچھتے ہیں کہ اس پر تمہاری کیا دلیل ہے کہ کسی شے کا عدم ان تینوں طریقوں کے سوا کچھ تصور نہیں ہو سکتا، جب تمہاری تقسیم نفی اثبات کے درمیان دائر نہیں تو ممکن ہے کہ ایک چیز تھے امکان کا بھی اضافہ کیا جاسکے، ممکن ہے کہ عدم کے لیے چوتھا اور پانچواں طریقہ بھی ہو، تمہارے ذکر کردہ تین طریقوں کے

علاوہ، ان طریقوں کو صرف تین ہی پر منحصر کر دینے کی تو کوئی دلیل نہیں ہے۔
 دوسری دلیل: جو بہت زیادہ قوی نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ جو ہر پر جو کسی
 محل میں نہیں ہوتا عدم کا طاری ہونا محال ہے، بالفاظ دیگر سائل کبھی معدوم نہیں
 ہو سکتے، اس دلیل سے پہلے تو یہ ثابت کرنا ہے کہ جسم کا معدوم ہونا، روح کے عدم
 کا سبب نہیں ہو سکتا، اور اس پر بحث ہو چکی ہے۔ اس کے بعد یہ بتانا ہے کہ
 کسی دوسرے سبب سے بھی روح کا معدوم ہونا محال ہے، کیونکہ جب کوئی شے کسی
 سبب سے بھی معدوم ہو سکتی ہو تو گویا اس میں قوت فساد قبل فساد موجود ہے، یعنی
 امکان عدم سابق علی عدم ہے جس طرح کے کسی حادثہ پر جب وجود طاری ہوتا ہے تو گویا اس میں
 امکان وجود ہی کو قوت وجود کا نام دیا جاتا ہے، اور امکان عدم کو قوت فساد کا نام
 اور جس طرح کہ امکان وجود ایک وصف اضافی ہے جو کسی شے کے بغیر قائم نہیں ہو سکتا
 (اس کی انصافیت ہی سے یہ امکان ہوتا ہے) اسی طرح امکان عدم بھی ہے، اسی لیے کہا
 گیا ہے کہ ہر حادثہ کسی سابق مادے کا محتاج ہوتا ہے۔ پس وہ مادہ جس میں قوت
 وجود طاری ہونے والے وجود کو قبول کرتا ہے تو قابل غیر مقبول ہوگا، لہذا قابل
 مقبول کے ساتھ (جب وہ اس پر طاری ہوتا ہے) ضرور موجود رہے گا، اور وہ اس کا
 غیر ہوگا یعنی اس کا وجود اس کے علاوہ ہوگا۔ پس یہی حال قابل عدم کا بھی ہے، غرض
 ہے کہ وہ بھی عدم کے طاری ہونے کے وقت موجود رہے، اور اسی کی وجہ سے کوئی چیز
 معدوم ہو جائے، جیسا کہ وجود کے وقت کوئی چیز موجود ہو گئی تھی، اب جو چیز معدوم
 ہو گئی ہے، وہ باقی رہنے والی چیز کے علاوہ ہو گئی، اور جو چیز کہ باقی ہے وہ وہی ہے
 جس میں قوت عدم اور اس کا قبول و امکان ہے، جیسا کہ طریاق وجود کے وقت جو
 باقی رہتا ہے طاری ہونے والے کے علاوہ ہوتا ہے اور وہ وہی ہوتا ہے جس میں
 طاری ہونے والے کی قبولیت کی قوت ہوتی ہے، اس سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ شے
 جس پر عدم طاری ہوا ہے مرکب ہو اس شے سے جو معدوم ہو گئی ہے، اور اس شے
 سے جو عدم کو قبول کرنے والی ہے، اور جو طریاق عدم کے ساتھ باقی رہتی ہے (کیونکہ
 وہی طریاق عدم کے پہلے قوت عدم کی حامل یہی ہے) یہ حامل قوت عدم، مادہ ہے

اور جو معدوم ہوتا ہے وہ صورت ہے۔ لیکن نفس تو ایک بسیط شے ہے، وہ صورت مجردہ عن المادہ ہے، جس میں کوئی ترکیب نہ ہو، اگر اس میں صورت و مادے کی ترکیب فرض کی جائے تو ہمیں بحث میں مادے کو داخل کرنا ہوگا، جو اصل اول ہے، کیونکہ جو سلسلہ اس طرح شروع ہوتا ہے لازمی طور پر وہ کسی اصل اول کی طرف منتہی ہوگا۔ اس طرح ہم اس اصل اول کے عدم کو محال سمجھتے ہیں، اور کسی کا نام روح رکھتے ہیں جس طرح کہ ہم عدم کو مادہ اجسام کے لیے بھی محال سمجھتے ہیں، کیونکہ وہ ازلی وابدی ہے، البتہ اس پر صورتیں طاری ہوتی ہیں، اور معدوم ہو جاتی ہیں، اور اس میں طریاں صورت کی قوت اور طریاں انعدام صورت کی قوت موجود ہے، کیونکہ وہ ان دونوں متضاد چیزوں کو علی التوہ قبول کرتا ہے، اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ ہر موجود ذات منفرد پر عدم کا طاری ہونا محال ہے۔

اس بیان کی تفہیم ایک دوسرے طریقے سے بھی ہو سکتی ہے: کسی شے کی قوت وجود وجود شے سے پہلے ہوتی ہے، لہذا وہ اس شے کی غیر ہوتی ہے، یہ شے نفس قوت وجود نہیں ہو سکتی، اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی تندرست نظر والے شخص کے متعلق کہا جائے کہ وہ ناظر بالقوہ ہے، یعنی اس میں قوت نظر ہے، اس کے معنی یہ ہیں دیکھنے کے لیے آنکھ میں جس صفت کا ہونا ضروری ہے وہ موجود ہے۔ اگر دیکھنے میں تاخیر ہو تو تاخیر کی وجہ کسی اور شرط کا فقدان ہوگا، اس طرح سیاہی دکھانے والی قوت سیاہی کو بالفعل دکھانے سے پہلے آنکھ میں موجود ہوگی، جب سیاہی بالفعل نظر آگئی تو اس نظر کے وجود کے وقت سیاہی دکھانے والی یہ قوت موجود نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ جب ابھی ظہور میں آجائے تو وہ باوجود موجود بالفعل ہونے کے موجود بالقوہ بھی ہے، کیونکہ قوت وجود حاصل بالفعل حقیقت وجود کے ساتھ کبھی ضم نہیں ہو سکتی۔

لہٰذا اسے مطلب غالباً یہ ہے کہ حقیقت نفس وجود میں تھی اب پردہ غور پر آگئی تو اب اسے باطن میں سے کھینچ لیا گیا اس کے ذریعہ قوت ایک ہی ہوتی ہے جب وہ ظاہر ہوگئی تو باطن میں تقسیم نہیں کی جا سکتی، بالفعل اور بالقوہ کی تقسیم صریح غور باطن کے بعد یہ معنی میں ہے: یہ نظریہ قدیم ہے اور ضرورتاً اسے بالکل باطل قرار دینا ہے اب ظاہر باطن کی قوتیں ہر حال میں تقسیم ہوتی ہیں۔ مترجم

اور جب یہ مقدمہ ثابت ہو چکا تو اب ہم کہتے ہیں کہ اگر شے بسیط عدم ہو جائے تو وہ
اسکان عدم قبل عدم رکھتی ہوگی، کیونکہ بالقوہ سے تو یہی مراد ہے، علاوہ ازیں وہاں مکان وجود
بھی رکھتی ہوگی کیونکہ جس چیز کے عدم کا امکان ہو تو وہ واجب الوجود نہیں ہو سکتی، بلکہ ممکن الوجود ہوگی اور قوت
وجود کے منہج امکان وجود ہی کے لیے ہیں جس سے یہ لازم آتا ہے کہ کسی شے کے اندر اس کی قوت وجود
اس کے وجود بالفعل کے حصول کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے، گویا اس کا وجود بالفعل
عین قوت وجود ہے، اور ہم بتلاچکے ہیں کہ قوت نظر جو آنکھ میں ہوتی ہے غیر نظر ہے،
عین نظر نہیں، کیونکہ اس سے یہ لازم آتا کہ وہی شے بالفعل بھی ہو اور بالقوہ بھی
ہو، یہ دونوں متناقض چیزیں ہیں، بلکہ جب کبھی کوئی شے بالقوہ ہوگی تو بالفعل نہ
ہوگی، اور جب کبھی بالفعل ہوگی تو بالقوہ نہ ہوگی، اسی طرح بسیط کے لیے قبل عدم
قوت عدم کا اثبات بجا قوت وجود کا اثبات ہوگا، جو محال ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ ساری بحث وہی ہے جس پر ہم تبصرہ کر چکے ہیں اور جو مادہ
و عناصر کے حدوث و عدم کے محال ہونے پر کی گئی تھی، مسئلہ ازلیت وابدیت
عالم میں ہم اس کو توڑ چکے ہیں، اور اس تبلیہ کا متعارف فلسفہ کا یہ مفروضہ ہے
امکان ایسی صفت ہے جو اپنے وجود کے لیے کسی محل کی مقتضی ہوتی ہے اور ہم اس
پر کافی اور میر حاصل بحث کر چکے ہیں، جس کی ہم یہاں تکرار نہیں کر سکتے، مادی
جو ہر کا دونوں میں کوئی فرق نہیں۔

مسئلہ (۲۰)

حشر بالاجساد اور اجسام کی طرف ارواح کے عود کرنے،
دوزخ و جنت، حور و قصور وغیرہ کے جسمانی ہونے کے انکار
کے ابطال میں، اور اس قول کے ابطال میں کہ یہ تمام باتیں
عوام کی تسلی کے لیے ہیں، ورنہ یہ چیزیں روحانی ہیں جو جسمانی
عذاب و ثواب سے اعلیٰ وارفع ہیں۔

یہ سب تمام مسلمانوں کے اعتقاد کے خلاف ہے، ہم ذیل میں پہلے تو فلسفیوں
کے اس قسم کے معتقدات کی تفہیم کر دیتے ہیں، اور پھر ان ساری چیزوں کے خلاف
جو اسلام کے مغائر ہیں اپنے اعتراضات پیش کرتے ہیں۔
فلاسفہ کہتے ہیں روح موت کے بعد بھی ہمیشہ ہمیشہ کے لیے باقی رہتی ہے، یا تو
وہ لذت و سرور کی اس حالت میں رہے گی جس کی بے پناہ شدت کے تصور سے
انسانی ادراک عاجز ہے، یہ الم و تکلیف یا تو دائمی ہوگی یا طویل زمانہ کے بعد تسکین
پذیر ہو جائے گی۔

ان آلام و لذائذ سے متاثر کے مدارج میں انسانی طبقات مختلف ہوتے ہیں،
اختلاف بھی ایسا جس کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا، جیسا کہ دنیوی لذائذ و آلام میں بھی
یہ اختلاف پایا جاتا ہے، لذت سرمدی صرف نفوس کاملہ و زکیہ کے لیے ہے، اور الم
ابدی نفوس ناقصہ و کثیفہ کے لیے، الم جو ایک دور کے بعد منقضي ہوتا ہے نفوس کاملہ
کثیفہ کے لیے ہے، روح سعادت مطلقہ کو صرف کمال و تزکیہ و طہارت نفس ہی کے
ذریعے حاصل کر سکتی ہے۔ کمال علم سے اور طہارت نیک عمل سے حاصل ہوتی ہے۔

علم کی احتیاج اس وجہ سے ہے کہ قوت عقلیہ کی غذا اور اس کی لذت معقولات کے درک ہی میں ہے جس طرح کہ قوت شہوانیہ کی لذت جنس محبوب سے ملاقات میں ہے یا قوت باصرہ کی لذت تصویر جمیلہ کے ادراک میں ہے، اور یہی حال دوسرے تمام قوتوں کا ہے۔ روح کے لیے درک معقولات سے جو چیز مانع ہوتی ہے، وہ جسم اور مقنیات جسمانی کے مشاغل و مصروفیات ہیں جو اس کی حسیات و خواہشات کے محور پر گھومتے ہیں۔ معقولات سے عاری روح کے لیے ضروری ہے کہ اس لذت عظیم کے قوت ہونے پر رنج و الم کا احساس کرے، لیکن لذات جسمانی کی ظاہری چمک دمک اسے اپنی طرف مصروف رکھتی ہے، اور اس کا دل بہلائی رہتی ہے، جس طرح کہ خوف کی حالت میں کسی جسمانی تکلیف کا احساس نہیں ہوتا، یا دواہ مخدر کے مل لینے سے جسم پر آگ کا اثر نہیں ہوتا مگر یہ دواہ مخدر جو جسم پر لگی ہوتی ہے روح سے جسم کے جدا ہوتے ہی آتش روحانی اُسے جھانسنے لگتی اور جلا نا شروع کر دیتی ہے۔

معقولات کا ادراک کرنے والے نفوس ایک قسم کی لذت خفیہ مستفید ہوتے رہتے ہیں، لیکن جسمانی مصروفیات کا ازدحام اور شہواتِ نفسانی کا لاینفک پہلو اس لذت خفیہ کو غفلت کی سطح پر آنے سے مانع رہتا ہے۔ اس کی مثال ایک ایسے مریض کی سی ہوتی ہے جس کی زبان کا ذائقہ تلخ ہو گیا ہو، وہ بیٹھی چیز کو بھی پھینکی محسوس کرتا ہو، اور نہایت لذیذ غذا میں بھی بہت کم لذت پاتا ہو، کیونکہ بیماری لذتِ باطن سے مانع ہوتی ہے۔ دوسری طرف کمالِ علوم سے روشنی معامل کی ہوئی رُو میں ہیں جو جب کبھی جسم کا لبادہ اسرار پھینکیں گی، اپنی محبوب غذا کے لذیذ اور پائدار احساں سے فرحان و شادان رہیں گی، ان کی مثال اس شخص کی سی ہے جو کسی زبردست بیماری سے شفا یاب ہو گیا ہو جس نے اس کو محسوسات ظاہری کی لذتوں سے روک رکھا تھا، بس اب بیماری دفع ہو گئی، اور اُسے ہر چیز کا لطف آنے لگا۔ یا اس کی مثال اس عاشق کی سی ہے جو اپنے معشوق کی محبت میں بے چین تھا، مگر کسی بیہوشی یا غماز نے اُسے معشوق سے جدا کر رکھا تھا، اب اُسے ہوش آگیا، یا نشہ اُتر گیا، اب

بارگاہ محبوب میں لذت وصال کا جو یا بن کر حاضر ہو جاتا ہے اور اس کے خوشی کی برائی انتہا نہیں رہتی۔

یہ مثال تو حسی لذتوں کی ہے جو نہایت حقیر ہوتی ہیں، انہیں روحانی و عقلی لذتوں کے ساتھ کیا نسبت، ہاں تفریم کے لیے اس قسم کی مثالیں دی جاسکتی ہیں، تاکہ تمثیل پسند فہم انسانی ان کی مدد سے عقلی لذات کی پرچھائیں ہی سے مانوس ہو سکے در بقول غالب مرحوم

مقصود ہے ناز و غمزہ و لے گفتگو میں کام آئے چلتا نہیں ہے دشنہ و خنجر کے بغیر
اگر تم کسی بچے کو یا کسی عین کو سمجھانا چاہو کہ لذت جماع کیسی ہوتی ہے تو
ہیں بچے کو کسی کھیل کی جو اس کے نزدیک نہایت مرغوب ہو، اور عین کو کسی
کھانے کی جس کو وہ شدت گرسنگی کے بعد نہایت لذیذ پاتا ہو، مثال دے کر سمجھانا
ہو گا تاکہ وہ مثل پہ کی حقیقی لذت کی اہمیت کا معمولی سا اندازہ کر سکیں تاہم ہمیں
یہ سمجھنا دینا ہو گا کہ یہ مثال جو دی جا رہی ہے مثل بہ کی لذت کے ساتھ ایک ادنیٰ
مناسبت بھی نہیں رکھتی اور اس وقت تک حیطہ ادراک میں نہیں آسکتی جب تک
کہ عملی طور پر اس کا احساس نہ کیا جائے۔ یہی کیفیت ہے لذات عقلیہ کی لذات
جسمانی کے مقابلے میں۔

لذات عقلیہ کے لذات جسمانی سے اشرف ہونے پر دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔
پہلی تو یہ کہ فرشتوں کے احوال جانوروں (یعنی دندلوں چارپالوں اور سورتوں)
سے اشرف ہیں حالانکہ انہیں جسمانی لذتیں (جیسے اکل اور مجامعت کی لذتیں) حاصل
نہیں ہیں، انہیں صرف لذت شعور حاصل ہے جس کے حسن و جمال سے وہ مستفید
ہوتے رہتے ہیں، اور جس کی خصوصیت یہ ہے کہ حقایق اشیاء پر انہیں اطلاع ملتی
رہتی ہے، اور محضات میں قرب رب العالمین حاصل ہوتا رہتا ہے، مگر خیال ہے کہ
یہ قرب قرب مکانی نہیں نہ مرتبہ وجود کا قرب ہے۔ کیونکہ موجودات جو بارگاہ
رب الارباب سے اپنے وجود کی سند لے کر آئے ہیں ان کے لیے ترتیب ہے

وسائط ہیں، یعنی وہ درجہ علیا سے یا لو اسطہ ظہور پذیر ہوتے ہیں نہ کہ براہ راست
ظاہر ہے کہ جو وسائط اس باگاہ سے قریب ہوں ان کا مرتبہ بلند ہوگا۔

دوسری دلیل یہ کہ بسا اوقات انسان خود بھی عقلی لذتوں کو جسمانی لذتوں پر
ترجیح دینے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ مثلاً جب کوئی بادشاہ یا سپہ سالار اپنے دشمن پر
فتح حاصل کرنا اور بہر صورت اپنے ملک کو بچانا چاہتا ہے تو وہ لذت نکاح اور
لذت طعام پر اپنے فرائض حقیقی کو مقدم رکھتا ہے، حتیٰ کہ ایک شطرنج یا چوسر
کھیلنے والے کو اپنی کامیابی کی ذمہ داری میں سارا سارا دان کھانا کھانے کی بھی
فکر نہیں رہتی، حالانکہ اس کی عقلی لذت دوسری عقلی لذتوں کے مقابلے میں
نہایت ادنیٰ ہوتی ہے، حشمت و ریاست کے جو یا کو بعض وقت عورت کی
محبت بھی اپنے مقصد میں سعی و جستجو سے باز نہیں رکھ سکتی، کیونکہ وہ حشمت
ریاست کی لذت کو عقلی و دماغی حیثیت سے جنس مقابل کے ساتھ
یکساں خواہش کی بہ نسبت بہت ارفع پاتا ہے، اس سے بھی عجیب تر چیز
زندگی کی محبت کو خیر یاد کہہ دینا ہے، ایک بہادر سپاہی میدان جنگ میں کسی
مقصد کے پیش نظر مرتن کی بازی لگاتا ہے اور مجموعی طور پر زندگی کی تمام مادی لذتوں
کو اپنے مقصد کی لذت کے مقابلے میں ٹھکرا دیتا ہے، چاہے وہ نوم کی محبت ہو، یا
حکومت کی خواہش، یا مذہب کی اُلفت ہو، یا تحسین و مرجہا کی تمنا۔

اسی طرح لذات عقلیہ اخرویہ، لذات جسمانیہ دنیویہ سے افضل ہیں، اگر ایسا نہ ہو
تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہ فرماتے کہ ”خدا اے تعالیٰ کہتا ہے کہ میں نے اپنے نیک
بندوں کے واسطے وہ چیزیں تیار کر رکھی ہیں جنہیں نہ کسی آنکھ نے دیکھا، نہ کسی
کمان نے سنا، نہ کسی قلب بشیر پر ان کا خیال گزرا“ اور خدا اے تعالیٰ نے فرمایا ہے
”فلا تعلم نفس ما اخفی لہم من قرۃ اعین“ کسی کو دل نہیں جانتا کہ ان
(نیک بندوں) کے لیے کیا آنکھوں کی ٹھنڈک پوشیدہ رکھی گئی ہے

یہ ہے وجہ علم کی احتیاج کی۔

اور تمام حاصل علوم عقلیہ میں نافع ترین علم وہ ہے جو اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات، اور اس کے فرشتوں اور اس کی کتابوں اور اس طریق کے متعلق ہو جس سے اشیاء کے وجود کا فیضان ہوتا ہے، اور جو بھی ان کے حصول کا ذریعہ ہو اسی وجہ سے وہ بھی نافع ہے، اور جو ان کا وسیلہ نہ ہوں، جیسے علم نحو، لغت، شعر اور دوسرے علوم متفرقہ تو وہ فنون اور صنائع ہیں، کسی دوسرے فن یا صنعت کی طرح۔ یہی عمل و عبادت کی احتیاج، تو یہ تزکیہ نفس کے لیے ضروری ہے، کیونکہ جسم سے تعلق کے دوران میں نفس حقایق اشیاء کے ادراک سے روکا گیا ہے، اس وجہ سے نہیں کہ وہ جسم میں منطبع ہے، بلکہ اس وجہ سے کہ وہ جسم کی خواہشات کی تکمیل اور اس کی جبلتوں کی مصروفیتوں میں لگا ہوا ہے، اور یہ خواہشیں اور جبلتیں، نفس کی بہت راستہ بن گئی ہیں، اور کثرت عمل کی وجہ سے اس میں متکون ہو گئی ہیں۔ جسم کی خواہشات کی لگاتار پیروی، لذات حسی کی بے پناہ الفت نے نفس میں جو گندگی کے مہلک اثرات پیدا کر دیے ہیں اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے جسم کی اس عارضی رفاقت کے ختم ہونے کے ساتھ ہی مصائب و آلام کا هجوم نفس پر ہلہ بول دیتا ہے۔ ان مصائب کے دو وجوہ ہیں۔ ایک یہ کہ مادہ اور جسم کی یہ محبت اس کو اپنی خاص لذتوں کے حصول سے مانع ہو جاتی ہے، یہ لذتیں کیا ہیں؟ عالم ملکوت کے ساتھ اقبال، اور عالم لاہوت کے اسرار و رموز کی آگاہی جن میں سر تا پا حسن و جمال ہوتا ہے، اس محرومیت کی وجہ سے اس کو جو بے چینی اور تکلیف ہوتی ہے ان کو کم کرنے کے لیے جسم کی لذتیں تو نہیں ہوتیں جن میں اس کا دل بہل جاتا۔

دوسری وجہ یہ کہ نفس میں دنیا اور اس کے اسباب و لذات کی طرف حرص و میل باقی رہ جاتا ہے کیونکہ اس آلہ یعنی بدن نے اپنی دلفریبیوں میں اس کو محو کر رکھا تھا، اور ان لذات کے حصول سے مانع تھا مگر موت کے بعد تو وہ موجود نہیں، اس لیے اب نفس کا حال اس شخص کا سا ہوتا ہے جس کو حسین و جمیل بیوی حاصل تھی حکومت و ریاست بیسر تھی، فرمانبردار اولاد تھی، مگر اس کی حکومت چھین لی گئی اس کی

مشتوق قتل کر دی گئی، اس کی اولاد گرفتار کر لی گئی، اس کی دولت لوٹ لی گئی، اس کا گھر بار جلا دیا گیا، اب اس کے دل کو جو تکلیف ہوگی اس کا اندازہ کرنا مشکل ہے، اس طرح اس زندگی میں اس کی امیدیں غیر منقطع تھیں، نعیشات دنیوی اس کو مسلسل حاصل تھے، مگر موت کے آہنی ہاتھ نے نفس غصہ کی پٹری کے پرزے اڑا دیئے، طائرِ روح بیک جست آزاد ہو گیا، اور اپنے زمانہ قید کی دیکھیوں کو جس سے وہ مانوس تھا یاد کرنے لگا۔ انسان کو دنیا کی ان آلودگیوں سے اسی وقت نجات مل سکتی ہے جب نفسانی خواہشات کو قابو میں رکھنے کی قدرت پیدا ہو جائے، اور رذیل میلانات سے دست کش ہونے کی ہمت پیدا کی جائے، اور علم و تقویٰ کی جانب توجہ کی جائے، یہاں تک کہ امور دنیویہ سے تعلقات منقطع ہو جائیں اور امور اخروہ سے ربط قوی ہو جائے، اب اگر اس حالت میں اس کو موت آئے تو اس کی شرح کو وہی راحت نصیب ہوگی جو ایک قیدی کو ہوتی ہے جب وہ قید خانے سے رہائی پاتا ہے۔ اب وہ اپنی مراد کو پاتا ہے، اور یہی اس کی جنت ہے۔ مگر نفس سے ان تمام صفاتِ رذیہ کا ازالہ بالکل ممکن نہیں، کیونکہ ضرورتِ جسمانی میں اسے ایک گونہ دیکھی بھی ہے، ہاں یہ ممکن ہے کہ ان ضروریات میں کمی کی جائے، اسی لیے خداوندِ کریم کا ارشاد ہے: **وَانْ مِنْكُمْ اَلَا وَاَرَدَدْهَا كَانْ عَلٰی رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضٰیًا۔** (مریم)

جب جسم سے اس کا تعلق کمزور ہو جاتا ہے تو نفس سے جسم کے فراق کا صدمہ زیادہ نہیں ہوتا، اس کے برخلاف عالمِ لاہوت کے اسرار کا محرم ہونے کے قابل ہو جاتا ہے، اور ان سے لذت حاصل کرتا ہے، اور اس سے مفارقتِ دنیا کا اثر دور ہو جاتا ہے اور اس کی حالت اس شخص کی سی ہوتی ہے، جس کو اپنے وطن اور اہل وطن اور گھر بار سے بہت دور پردیس میں نکل جانے پر ایک مرتبہ عظیم حاصل ہو جائے اور وہ کسی منصبِ کبریٰ پر فائز ہو جائے، اب اہل وطن کی جدائی کا صدمہ اس کے دل پر زیادہ نہ ہوگا۔

چونکہ ان صفات کا کامل ازالہ ممکن نہیں اس لیے شریعت نے اخلاق میں ایک متوسط راہ دکھلائی ہے، جو افراط و تفریط کی درمیانی راہ ہے، جیسے نیم گرم پانی جو نہ گرم ہوتا ہے نہ سرد، دونوں متضاد صفات سے عاری، اسی طرح مختلف خصلتوں کے مابین ایک درمیانی راہ رکھی گئی ہے، مثلاً روپے کا بخل و امساک دولت کی حرص و تمسک کا موجب ہوتا ہے۔ اور اسراف موجب فقر و احتیاج، اسی طرح بزدلی بہت سے مہمات کے سر کرنے سے مانع ہوتی ہے، اور اس کے مقابل بہتور یعنی غیر ضروری دلیری موجب خطرہ و ہلاکت، اس لیے بخل و اسراف کی درمیانی راہ جو نہ گرم رکھی گئی ہے، اور بزدلی یا جس اور بہور کی درمیانی خصلت شجاعت پسندیدہ سمجھی گئی ہے۔ اسی طرح اخلاق کے دوسرے تمام شعبوں کا حال ہے۔

علم اخلاق طویل الذیل ہے اور شریعت نے اس کی کافی تفصیل پیش کر دی ہے، اور تہذیب اخلاق کے لیے عملی طور پر قانون شریعت کی مراعات کے بغیر چارہ نہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان اپنے خواہشات نفسانی کی اندھی متابعت نہ کرے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ان خواہشات سے اتنا مغلوب ہو جاتا ہے کہ اس کی ہوئی و ہو س ہی اس کی معبود بن کر رہ جاتی ہے جس کی پرستش میں مصروف ہو کر وہ اپنی ہلاکت و بربادی کا سامان کر لیتا ہے، اسی لیے شریعت کی تعلیم اس کو غرض و گمراہی سے بچاتی ہے، نشیب و فراز سے واقف کرتی ہے، جس کی تنقید کی وجہ سے وہ اخلاق و خصلت کا تاج پہن کر فلاح دارین کی نعمت سے سرفراز ہوتا ہے، اسی لیے قرآن حکیم کا ارشاد ہے کہ: **قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهُ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهُ** (پھر تحقیق وہ فلاح کو پہنچے جس نے اپنے نفس کو سنوارا اور نامراد ہوا جس نے اس کو خاک میں ملا چھوڑا) اور جس نے ان دونوں صفتوں، علم و عمل، کو جمع کیا وہی عارف و عابد ہے اور وہی سعید مطلق ہے، اور جس کو صرف علم کی تفصیل حاصل ہو، بغیر عمل کے، تو وہ عالم فاسق ہے، وہ ایک زمانے تک عذاب میں رہے گا لیکن دوائی نہیں، کیونکہ اس کا نفس علم کے کمال سے تو بہرہ ور ہے گو غیور و جہانی

سے وہ فوت ضرور ہے، مگر یہ عارضی نقص ہے، توقع کی جا سکتی ہے کہ کالیف بھی ایک طویل زمانے کے بعد رفع ہو جائیں، اور جس کو بغیر علم، عمل کی تفصیلات حاصل ہوگی ہو تو وہ بخارت تو پا جائے گا مگر اس کو سعادت کاملہ نصیب نہیں ہو سکتی۔
 فلاسفہ یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ جو شخص مر گیا اس کی قیامت قائم ہو گئی۔
 (من مات فقد قامت قیامت) شریعت میں عذاب و ثواب کی مستی مثالیوں جو دی گئی ہیں، تو ان سے مراد محض تشبیہات ہیں، کیونکہ عوام کی کمزور سمجھ ان مثالوں کے بغیر حقایق کا ادراک نہیں کر سکتی اور اسی لیے یہ مثالیں دی گئی ہیں، ورنہ روحانی لذات، ان حقیر جسمانی لذات سے بدرجہا رفیع و بلند ہیں۔ پس یہ ہے فلاسفہ کا مذہب۔

ہم کہتے ہیں کہ بے شک ان میں سے اکثر باتیں وہ ہیں جو شریعت اسلام سے متصادم نہیں، نیز کہ ہم اس امر کا انکار نہیں کرتے کہ کثرت میں انواع و اقسام کی لذتیں ہیں، جو محسوسات کی لذتوں سے بہت ارفع و اعلیٰ ہیں، اور نہ ہم جسمت مفارقت کے بعد روح کی بقا کے متکڑ ہیں، لیکن ہم کہتے ہیں کہ ان تمام باتوں کو ہم صرف شریعت کے توسل ہی سے جان سکتے ہیں، اس میں معاذک ذکر آچکا ہے، اور معاذک غیر بقا روح کے ممکن نہیں، ہم فلسفیوں کے صرف اسی دعوے کے خلاف ہیں کہ ان کی معرفت عقلی قیاس آرائیوں سے ہو سکتی ہے۔
 فلاسفہ کی جو باتیں مخالف شرع ہیں وہ یہ ہیں:

حشر بالاجساد کا انکار۔

جہنم میں آلام جسمانیہ کا انکار

جنت میں لذات جسمانیہ کا انکار

اس جنت و دوزخ کا انکار جس کی تصدیق قرآن مجید میں کی گئی ہے۔

اب ہم پوچھتے ہیں کہ آخرت میں دونوں قسم کی سعادت یا شقاوت کیوں ہوگا

و جسمانی کے اجتماع سے پہلے کون سا امر مانع ہے؟ خدا نے تعالیٰ یہ قول کہ فلا فلان

نفس ما اخفی لہم من قوتہ اعیین (یعنی کوئی شخص نہیں جانتا کہ اُن نیک بندوں کے لیے آخرت میں کیا آنکھوں کی ٹھنڈک پوشیدہ رکھی گئی ہے) سے مطلب یہ ہے کہ ان تمام نعمتوں سے مجموعی طور پر کوئی بھی واقف نہیں ہے۔ ایسا ہی دوسرا قول بھی ہے (جو ایک حدیث قدسی سے ماخوذ ہے) کہ ”میرے نیک بندوں کے لیے میں نے ایسی ایسی چیزیں مہیا کر رکھی ہیں جسے نہ کسی آنکھ نے دیکھا، نہ کسی کان نے سنا، اور نہ کسی قلب بشر پر ان کا تصور کرنا“ تو یہ امور شریفہ ان چیزوں کی نفی پر دلالت نہیں کرتے، بلکہ دونوں قسم کے چیزوں کا جمع ہونا ہی کامل ترین سعادت ہے اور نہ ہونا شقاوت۔ اور وہ ممکن بھی ہے اور ان کا وعدہ بھی بطریقہ اتم کیا گیا ہے، لہذا یہ وجہ بیان شریعت، ان کی تصدیق واجب ہے۔

اگر کہا جائے کہ شریعت میں جو نصوص وارد ہوئے ہیں وہ ایک قسم کی امثال ہیں، جو مخلوق کی تفہیم کے لیے پیش کی گئی ہیں، کیونکہ عوام اس قسم کے روحانی امور کو تشبیہ و تمثیل ہی کے ذریعے سمجھ سکتے ہیں، چنانچہ صفات الہیہ کو بھی اس قسم کی تشبیہات سے جس کے تصور کے لوگ عادی ہیں بیان کیا گیا ہے، اس لیے انہیں آیات تشبیہ و اخبار سمجھنا چاہئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آیات تشبیہ میں جو الفاظ لائے گئے ہیں، عرب کے مجاز کے لحاظ سے ان کے استعارے میں تاویل کی گنجائش ہے لیکن جنت و دوزخ کی توصیف میں جو تفصیل پیش کی گئی ہے اور جو بلیغ ترین اصول کی بنا پر ترغیب و ترہیب کی گئی ہے، اس میں تاویل کی گنجائش نہیں ہے، اگر ایسا سمجھا جائے تو معاذ اللہ کلام الہی کو تبلیہ پر محمول کرنا پڑے گا، گویا وحی کے ذریعے عوام کی مصلحت کے لیے واقعات کو مسخ کر کے پیش کیا گیا ہے۔ یہ بات ایسی ہے جس سے منصفیت کو پاک رہنا چاہئے۔

دوسرے یہ کہ عقلی دلائل سے اللہ تعالیٰ کے یہ مکان و جہت، صورت، ہاتھ آنکھ، ارکان انتفال اور استقرار عرش وغیرہ کو محال قرار دیا جاتا ہے، اس لیے

ان آیات میں تاویل کو واجب خیال کیا گیا ہے، مگر آخرت میں جن باتوں کا وعدہ کیا گیا ہے وہ قدرت خداوندی سے محال نہیں ہیں، اس لیے ان آیتوں کے ظاہری کلام ہی کے مطابق معنی لیتا لازم ہے، بلکہ اسی منشا کے مطابق بھی جس کی ان میں صراحت موجود ہے۔

اگر کہا جائے کہ دلیل عقلی بعثت جسمانی کے محال ہونے پر اسی طرح بھی قائم کی گئی ہے جس طرح کہ خدائے تعالیٰ کے لیے ان صفات کے محال ہونے پر دلیل قائم ہے، تو ہم خدا سے اس بارے میں دلیل مانگتے ہیں، اور اس بارے میں ان کے دو مسلک بتلائے جاتے ہیں:

پہلا مسلک :- یہ ہے کہ جسم کی طرف روح کے عود کرنے کی تین صورتیں ہیں! (۱) انسان جسم اور حیات سے عبارت ہے، حیات جسم کے لیے ایک عرض کی طرح ہے، اور اسی سے قائم ہے، جیسا کہ بعض مشفقین کا خیال ہے، نفس یا روح کا جسے قائم بنفسہ یا مدبر جسم کہا جاتا ہے کوئی علیحدہ وجود نہیں، اور موت کے معنی ہیں حیات کا انقطاع، یعنی خالق، تخلیق حیات سے امتناع، جب یہ معدوم ہو جاتی ہے تو جسم بھی معدوم ہو جاتا ہے، اور معاد کے معنی ہیں اللہ تعالیٰ کا اس جسم کو اعادہ کرنا جو معدوم ہو گیا ہے، اور اس کو وجود کی طرف پلٹانا، اور حیات کا بھی جو معدوم ہو گئی ہے اعادہ کرنا۔

نیا یہ کہ مادہ جسم مٹی ہو کر رہ جاتا ہے، اور معاد کے معنی یہ ہیں کہ وہ جمع کیا جائے اور آدمی کی شکل پر مرکب کر لیا جائے اور اس میں از سر نو حیات کی تخلیق کی جائے۔ (۲) روح موجود ہے جو بعد موت بھی باقی رہتی ہے، لیکن پہلے ہی جسم کی طرف جب اس کے اجزاء جمع کر لیے جاتے ہیں تو اس کا اعادہ کیا جاتا ہے۔

(۳) روح کا جسم کی طرف اعادہ ہوتا ہے، چاہے بعینہ اجزائے سابق کے ساتھ ہو یا کسی دوسرے جسم کے دوسرے اجزاء کے ساتھ ہو، اور اعادہ پانے والا وہی انسان ہے اس حیثیت سے کہ روح وہی روح ہے۔ رہا مادہ تو وہ ناقابل التفات خیر

ہے کیونکہ انسان عبارت ہی روح سے ہے۔

جواب: یہ تینوں اقسام باطل ہیں۔

پہلے کا باطل ہونا تو سراسر ظاہر ہے، کیونکہ جب حیات اور بدن دونوں معاً معدوم ہو گئے تو از سر نو ان کا پیدا کیا جانا ان کے مثل کی ایجاد ہو گی، جو پہلے تھا نہ ان کے عین کی ایجاد، لیکن عود سے مطلب جمیا کہ ہم سمجھتے ہیں یہ ہے کہ اس میں بقائے شے فرض کی جا رہی ہے اور دوسری شے کا نچوڑ بھی، جیسے ہم کہیں کہ فلاں شخص نے انعام دینا پھر شروع کیا، یعنی انعام دینے والا باقی تھا، صرف اپنا عمل یعنی انعام دینا ترک کر دیا تھا، پھر وہ اس کام کا اعادہ کر رہا ہے، یعنی اس نے اول کی طرف بائیں عود کیا ہے۔ مگر وہ بالحدود اس سے غیر ہے، تو حقیقت میں عود مثل کی طرف ہے نہ کہ خود اس کی طرف، نیز ہم کہتے ہیں کہ فلاں شخص وطن نہ آپس ہوا ہے، یعنی وہ کسی اور جگہ موجود ہوا، وہ اس سے پہلے وطن میں تھا، اب وہ اپنی ہستی کو وطن پہنچا رہا ہے جو اس کی سابقہ حالت کے مقابل ہے، اگر کوئی چیز باقی نہ رہے، اور اس کے برخلاف چیزیں متعدد و متماثل ہوں، اور انی طور پر ان میں فصل ہو تو عود کے لفظ کا اس پر اطلاق نہ ہوگا، مگر یہ کہ معتزلہ کا مسئلہ اختیار کیا جائے جو کہتے ہیں کہ معدوم شے ثبات ہے، اور وجود ایک ایسی حالت ہے جو کسی عدم پر عارض ہوتی ہے، منقطع ہو جاتی ہے اور دوبارہ اس کی طرف عود کرتی ہے، تو اب عود کے معنی درست لحد پر سمجھے جاسکتے ہیں، کیونکہ یہاں بقائے ذات تسلیم کی گئی ہے، لیکن یہ تو عدم مطلق کا رفع کرنا ہے جو نفی محض ہے ایسی ذات کے اثبات سے جو مستمرۃ الثبات ہے تاکہ وجود اس کی طرف عود کرے، لہذا یہ محال ہے۔

اگر اس صورت کی حمایت میں یہ حیلہ تراشا جائے کہ جسم کی مٹی تو فنا نہیں

ہوتی، وہ باقی رہتی ہے، یہ حیات اسی کی طرف عود کرتی ہے۔

تو ہم کہتے ہیں کہ پھر یہ کہنا بھی درست ہوگا کہ مٹی دوبارہ زندہ ہو گئی، یعنی انقطاع حیات کی ایک مبادی گزرنے کے بعد دوبارہ پھر حیات اٹھی، لیکن یہ اعادہ انسان کا نہیں ہوا،

نہ اس کی روح کا کیونکہ انسان خود مستقل ایک چیز ہے، دوسرا سر مادہ ہی نہیں، مٹی جو اس میں ہے، اس کے تمام اجزاء بدلتے رہتے ہیں، یا اکثر اجزاء تو بدل ہی جاتے ہیں جو غذا کی وجہ سے بنتے رہتے ہیں، اور انسان اپنی روح و نفس کے اعتبار سے وہی رہتا ہے جو پہلے تھا، جب حیات یا روح اس سے معدوم ہو گئی تو اب عدم کا عود کرنا تو سمجھ میں نہیں آ سکتا، البتہ اس کے مثل کا از سر نو قائم ہونا سمجھ میں آ سکتا ہے، اور جب اللہ تعالیٰ نے انسان کی حیات مٹی ہی سے پیدا کی ہے جس سے درخت یا گھوڑے یا پودے کا جسم بھی تشکیل پاتا ہے تو یہ انسان کی پہلی تخلیق ہو گئی۔ غرض کہ معدوم کا عود کرنا تو کبھی معقول نہیں ہو سکتا، عود کرنے والا تو وہی ہو گا جو موجود ہو، یعنی وہ اپنی اس حالت کی طرف عود کیا ہو، جو اسے پہلے حاصل تھی، یعنی اس حالت کے مثل کی طرف، لہذا عود کرنے والی مٹی ہو گی جو صفت حیات کی طرف عود کر رہی ہے، مگر صرف جسم تو انسان نہیں ہو سکتا، کیونکہ غور کیجئے ایک انسان نے گھوڑے کا گوشت کھا لیا، اس سے اس کا لطف بنا، جس سے ایک اور انسان ظہور میں آیا، تو کیا یہ گھوڑا ہے؟ یا گھوڑا انسان کی شکل میں تبدیل ہو گیا؟ گھوڑا تو صورت کی وجہ سے گھوڑا ہو گیا ہے نہ کہ مادے کی وجہ سے اس مثال میں صورت تو معدوم ہو گئی باقی رہا سو مادہ۔

وہی دوسری صورت یعنی روح باقی ہے، اور بعینہ اسی جسم کی طرف عود کرتی ہے، اور یہی معاد ہے، مگر یہ بھی محال ہے، کیونکہ جسم میت تو لانا مٹی ہو جاتا ہے، یا اسے کیڑے یا پرندے کھا جاتے ہیں، وہ ہوا میں اڑ جاتا ہے، اس کے اجزاء ہوا میں بدل جاتے ہیں، وہ بھاپ یا پانی میں بدل جاتا ہے، پھر ان کا انتزاع و استخلاص بعید از قیاس ہے۔ لیکن فرعون کو کہ قدرت خداوندی سے یہ بھی ممکن ہے، تو اب یہ دو محال سے خالی نہیں، یا وہ اجزائے جسم جمع کئے جائیں گے جو اس کی موت کے وقت موجود تھے، تو یہ لازم ہو گا کہ لنگڑے، ناک کٹے ہوئے، یا کمان کٹے ہوئے، اور دوسرے ناقص الاعضاء انسان بھی اسی عیب کی حالت میں حشر کئے جائیں، اور یہ بہت بُری بات ہو گی، حال اہل جنت کے حق میں، گو وہ اپنی پہلی زندگی میں ناقص ہی پیدا کئے گئے ہوں، اب ان کا

اس حالت میں اعادہ تباہی کی انتہائی شکل ہوگی۔ یہ وہ شکل ہے جو اس مفردے کی صورت میں پیش آتی ہے کہ موت کے وقت سی کی جسمانی حالت میں انسان کو زندہ کیا جائے، اور اگر اس کے وہ تمام اجزاء جمع کئے جائیں جو اس کو وقتاً فوقتاً تمام عمر حاصل ہوتے رہے ہیں تو یہ محال ہے، دو وجود کی بنا پر۔

(۱) فرض کرو ایک انسان دوسرے انسان کا گوشت کھا لیتا ہے (بعض ممالک میں ایسا ہوتا ہے، خصوصاً ایام قحط میں ایسے بہت سے واقعات پیش آتے ہیں) ان دونوں انسانوں کا حشر بہت مشکل ہوگا، کیونکہ مادہ تو دونوں کا ایک ہی ہے، ماکول کا بدن آکل کا بدن بن جاتا ہے، اور نہ یہ ممکن ہے کہ ایک ہی بدن کی طرف دو روحوں کا استرداد ہو۔

(۲) طبی تحقیقات سے ثابت ہوا ہے کہ اعضائے جسم ایک دوسرے کو غذا بناتے رہتے ہیں، یعنی ایک دوسرے کی فضلہ غذا پر زندہ رہتا ہے، جیسے جگر، اجزائے قلب سے غذا حاصل کرتا ہے، یہی حال دوسرے اعضا کا ہے، ایسی صورت میں اگر ہم بعض اجزائے معینہ کو فرض کریں جو جملہ اعضا کے لیے مادہ ہیں تو کون اعضا کی طرف رُوح کا استرداد ہوگا اور ان اعضا کی ترتیب کس طرح ہوگی؟ بلکہ اس کی بھی ضرورت نہیں کہ ہم آدمی کے آدمی کھانے کی صورت پر غور کرتے بیٹھیں، اگر ہم قابل تولید مسمیٰ پر غور کریں جس میں کوئی مردہ گڑھا ہوا ہے تو معلوم ہوگا کہ ایک زمانے تک کھیتی باڑی کی وجہ سے اس جسم نے نباتات کی شکل اختیار کر لی، اور وہ انباج پھل، ترکاری یا گھاس پھوس بن گیا اب ان کو آدمی کھا جاتا ہے، یا کوئی جانور کھا لیتا ہے، پھر اس جانور کا گوشت آدمی کھا تا ہے۔ تو اب وہ ہمارا بدن بن جاتا ہے، اب وہ مادہ کہاں رہا جس کی تحصیل کی جائے؟ ایک آدمی کا جسم بہت سے آدمیوں کے جسم میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ پھر یہ جسم بھی تحلیل ہو کر مٹی بن جاتا ہے پھر اس سے پھل پھول پیدا ہوتے ہیں۔ وہ جی گوشت پوست بن کر ذی حیات اجسام بن جاتے ہیں، بلکہ اس کے ساتھ ایک تیسرا محال بھی لازم آتا ہے، وہ یہ کہ

ابدان سے مفارقت کرنے والی رُو جس تعداد میں غیر محدود ہیں اور ابدان کی تعداد محدود ہے تو یہ مواد پوری انسانی رُو حل کے لیے کافی نہ ہوگا اور معاملہ کچھ بے تکاسا ہو جائے گا۔

یہی تیسری صورت کہ رُو جس بدن انسانی کی طرف عود کرے، چاہے یہ بدن کسی مادے سے ہو، کسی مٹی سے بنا ہو، تو یہ بھی دو وجہ سے محال ہے:

(۱) اول یہ کہ وہ مواد جو کون و نشاند کو قبول کرتا ہے مقدر فلکِ قہری میں منحصر ہے، اس کے سوا کسے وہ کہیں نہیں پایا جاتا نہ اس پر زیادتی ممکن ہے، اس طرح وہ محدود ہے، اور ابدان سے مفارقت کی ہوئی رُو جس تعداد میں نامحدود، توان کے لیے یہ مواد نا کافی ہوگا۔

(۲) دوسرے یہ کہ مٹی جب تک کہ وہ مٹی ہے تدبیرِ نفس کو قبول نہیں کر سکتی، پہلے تو ضروری ہے کہ عناصر میں امتزاج پیدا ہو، جو نطفے کے امتزاج کے مشابہ ہوتا ہے، محض لکڑی یا لوہا اس تدبیر کو قبول نہیں کر سکتے، اور انسان کا اعادہ لکڑی اور لہے کے جسم کی طرف ممکن نہیں، کیونکہ انسان کا جسم جب تک گوشت، پوست، اعضاء اور اعلاط سے مرکب نہ ہو، وہ انسان ہی کیسے ہوا، اور جب کبھی بدن اور مزاج قبولِ نفس کے لیے تیار ہو جاتے ہیں تو مبادی و اہلہ نفس کی بجانب سے حدوثِ نفس کے مستحق ہو جاتے ہیں، اسی طرح ایک بدن کے لیے دو رُو جس بھی آجائیں گی، اور یہ محال ہے۔ اور اسی اصول سے مذہبِ تناسخ بھی باطل ٹھہرتا ہے، اور یہ مذہب دراصل تناسخ ہی ہے، کیونکہ یہ اس مفروضے پر مبنی ہے کہ رُو جس جو ایک جسم کے ساتھ مصروف اور اس کی تدبیر میں منہمک تھی، وہ موت کے بعد ایک دوسرے جسم کی تدبیر میں جو جسم سابق کا باطل غیرست، مصروف ہو جاتی ہے، تو جس مسلک سے تناسخ کا بطلان کیا جاتا ہے وہی اس مذہب کے ابطال پر بھی حاوی ہے۔

اعتراض: تم اس شخص کے قول کو کس طرح باطل ثابت کر دے جو آخری صورت اختیار کرتا ہے، اور یقین رکھتا ہے کہ رُو جس موت کے بعد باقی رہتی ہے، او

وہ جو ہر قائم بنفسہ ہے؛ اور یہ بات شرع کے خلاف بھی نہیں، بلکہ شرع میں اس کی طرف اشارۃ النص ملتا ہے، چنانچہ باری تعالیٰ کا قول ہے، ”وَلَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ قَتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ“، فوَحِیْنَ..... الْآیَہ (ان لوگوں کو مَرُوہ مت خیال کرو جو اللہ کی راہ میں مارے گئے ہیں، بلکہ وہ زندہ ہیں اپنے رب کے پاس سے وہ رزق دیئے جاتے ہیں وہ خوش ہیں.....)۔

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ”ارواحِ تنہا کھین بنہ پرندوں کے جسم میں عرش کے نیچے ایک قندیل میں رہیں گی“، نیز احادیث میں جو کچھ ارواح کے خیرات و صدقات کا شعور رکھنے کے متعلق وارد ہوا ہے، منکر و نکیر کے سوال اور عذاب و غیرہ کے بارے میں جو بھی مروی ہے، وہ سب بقائے روح پر دلالت کرتے ہیں اس کے ساتھ ہی مذہب یہ بھی تعلیم دیتا ہے کہ ہم بعث و نشور پر بھی ایمان لائیں، اور بعث سے مراد اجسام کا پھر سے نشو و نما ہے، اور بعث کئی طرح سے ممکن ہے، ایک یہ کہ روح ہر عود بہر حال کسی بھی جسم کی طرف ہو، چاہے وہ جسم اول کے مادے سے بنا ہو یا اس کے غیر سے، یا اس مادے سے جس کی پہلی ذبحہ تخلیق ہوئی ہے، کیونکہ انہی ان اپنی روح سے عبارت ہے نہ کہ جسم سے، جسم کے اجزاء تو لگاتار بدلتے ہی رہتے ہیں، بچپن سے لے کر بچھاؤ تک، دو بلے پن سے بھی، موٹے پن سے بھی، غذا کی تبدیلی سے بھی، اور اس کے ساتھ مزاج بھی بدلتا ہے، اس کے باوجود انسان وہی رہتا ہے، اور یہ مقدمہ خداوندی تعالیٰ است نہ، اور اسی روح کو نود کرنا ہوگا، کیونکہ روح اپنے آگے سے محروم ہو کر آلامِ انہات سے استفادہ نہیں کر سکتی تھی، اب اس کو ایک حائل آلہ دے دیا جاتا ہے اور یہی صحیح ترین معنی میں روح کا عود کرنا ہے۔

اور یہ جو آپ نے دعویٰ کیا ہے کہ نفوس غیر متناہیہ ہیں، وہ موادِ تنہا ہی، تو غیر متناہی کا تنہا ہی کی طرف عود میں ہے تو یہ بے اصل ہے، کیونکہ اس کی بنیاد تہ متنام اور تقاب ادوار علی اللہ وام پر ہے، لیکن جو قدمِ عالم کا اعتقاد نہیں رکھتا تو اس کے نزدیک نفوس مفاقتہ ابدان متناہی ہیں، اور مواد موجودہ اُن کے تناسب کے موافق ہے۔

اگر یہ تسلیم بھی کیا جائے کہ ارواح کی تعداد زیادہ ہے تو خدا نے تعالیٰ ایجاد و اختراع کی تدبیروں پر قادر ہے، اس بات سے انکار، اللہ تعالیٰ کی قدرت تخلیق کائنات سے انکار کے مترادف ہے، اور اس کا ابطال مسئلہ حدوث عالم میں گزر چکا ہے۔ اب یہی محال ہونے کی دوسری وجہ، یعنی مذہب تناسخ سے مماثلت، تو ہمیں الفاظ پر جھگڑا نہیں کرنا چاہئے۔ شرع میں جو کچھ بھی وارد ہے اس کی تصدیق ہم پر واجب ہے، خواہ وہ متناسخ ہی کیوں نہ ہو، البتہ ہم اس عالم میں تناسخ کا انکار کرتے ہیں، رہا بعث و نشر کا معاملہ تو ہم اس سے انکار نہیں کر سکتے، چاہے کوئی اسے تناسخ کہہ لے یا کچھ اور۔

رہا متحار اقوال کہ ہر مزاج جو قبول نفس کے لیے مستعد ہو، مبادئی وجود کی طرف سے نفس کے فیضان کا مستحق ہوگا، تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ فیضانِ نفس بالطبع ہوتا ہے نہ کہ بالارادہ، اور ہم اس خیال کا ابطال حدوث عالم میں کر چکے ہیں، کیونکہ آپ کے پاس مذہب سے تو یہ بھی عجیب نہیں کہ اگر وہاں نفس موجود نہ ہو تو بھی جسم حدوث نفس کا مستحق قرار پایا جائے گا۔ اور از سر نو ایک نفس کی ضرورت ہوگی۔

اب آپ کے لیے یہ کہنا باقی رہ گیا کہ رو میں ارحام ہی میں مستعد مزاجوں کے ساتھ بعث و نشر کے پہلے ہی کیوں نہ متعلق ہو گئیں، بلکہ انھیں ہمارے اسی عالم میں متعلق ہونا چاہئے تھا۔

تو کہا جائے گا کہ شاید یہ جدا ہونے والی روحیں ایک دوسری ہی قسم کا تعداد چاہتی ہیں جن کے اسباب کی تکمیل ایک خاص وقت ہی میں ہوتی ہے، اور عجیب نہیں کہ جو تعداد نفس کا طہ مفارقت کے لئے مشروط ہے نفس مادہ کی استعداد و شروط سے مختلف ہو، کیونکہ نفس مادہ نے تدبیر بدن سے اپنے لئے اب تک کوئی کمال حاصل نہیں کیا ہے جو نفس کامل نے کیا ہے، پھر بھی صحیح علم خدا ہی کو ہے جو ان کے اسباب و شرائط اور اوقاف حاضری کو بہتر جانتا ہے۔ ہم صرف یہی جانتے ہیں کہ قدرتِ باری سے یہ ساری باتیں

ممکن ہیں، و شریعت اسلامیہ ان کا اثبات کر رہی ہے تو ہم پر اس کی تصدیق واجب ہے۔
 دوسرا مسلک فلاسفہ کا یہ ہے کہ کسی کی قدرت میں یہ نہیں ہے کہ فولاد اچانک لدی
 کا پٹر بنا دیا جائے جو لباس کے طور پر استعمال ہو سکے۔ ہاں یہ صورت ہو سکتی ہے کہ ان خاص
 اسباب کی وجہ سے جن سے ایسا ہوا کرتا ہے۔ فولاد بیضا عناصر میں تحلیل ہو جائے پھر یہ
 عناصر جمع ہو جائیں اور مختلف دوار دراصل طے کرتے ہوئے لدی کی صورت اختیار
 کر لیں پھر لدی سے سوت بنا لیا جائے، سوت سے کپڑے تیار کر لئے جائیں، جیسا کہ ہوا
 بھی کرتا ہے، لیکن اگر یہ کہا جائے کہ یہ مرحلے طے کئے بغیر سوت کا ایک خود ایک یا چند
 مخلوق کے اندر سوتی کپڑے کا ایک عمامہ ہو جائے تو یہ محال ہو گا۔

ہاں یہ ممکن ہے کہ کسی انسان کے دل میں یہ خیال گزرے کہ یہ استخوانات تھوڑی
 سی بات ہیں طے ہو جائیں کہ انسان اس کی داری کا احساس بھی نہ کر سکے تو
 خیال ہو گا کہ یہ سب دفعتاً واقع ہو گیا۔ اور تب یہ سمجھ میں آ گیا تو کہنا ہو گا کہ وہ انسان
 جس کا بعث و شتر ہوا ہے اگر اس کا جسم پتھر یا فوٹ وغیرہ کا ہو یا خالص مٹی کا
 ہو تو وہ انسان نہیں ہو گا۔ انسان تو نہی مانا جاتا ہے جس کی شکل عناصر پر تشکیل ہوئی
 ہو۔ یعنی وہ ہڈی، رگوں، گوشت، غضار، ریف و اخلاط وغیرہ سے مرکب ہو۔ اور
 یہ اجزاء مفردہ، ہر ایک سے مرکب پر تقدیم رکھیں، لہذا اس کا بدن اس وقت تک
 تیار نہ ہو گا جب تک کہ اعضا نہ ہوں، اندا، اعضا، مرکب بغیر گوشت، ہڈی اور رگوں
 وغیرہ کے ہو نہیں سکتے، اور ان مفردات کا وجود بغیر اخلاط کے ہو نہیں سکتا، اور
 چاروں اخلاط کا وجود جب تک کہ مواد غذائی نہ ہو نہیں ہو سکتا، اور غذا کی تکمیل بغیر
 حیوانات کے گوشت یا نباتات جیسے غذا، پھل وغیرہ کے نہیں ہو سکتی، اور حیوان
 و نباتات کی پیدائش بغیر عمارت و رعبہ کے نہیں ہو سکتی، پھر عناصر اور رعبہ کیسے
 تعبیر و تجزیہ کے کئی منازل طے کرتے پڑتے ہیں جن کی تفصیلات مشہور و معلوم ہیں۔
 پس جب کہ بدن انسانی کی ذی قید کہ ریح اس کی طرف پھرتی ہو کر
 بغیر ان دوار دراصل کے طے کئے بغیر جوئی و زبان تو اسباب کثیر کی عقل جہے۔

کیا پھر لفظ "کن" کے ساتھ ہی ایک مٹی کا پتلا انسان بن کر پاتا پھرتا نظر آئے گا، یا ان اسباب ہی میں ایسا تقدیر ہے، جانتے گا کہ یہ ساری سنسنیوں سے گزرنے کی ضرورت ہی نہیں رہے گی، یعنی وہ اسباب جو مرد کے جسم میں غذا کے لطیف اجزاء کو مٹی بنا کر اس کو عورت کے رحم میں پہنچاتے تھے پھر یہ مٹی خون حیض سے تعاون کر کے اندام سے ایک طویل عرصہ تک اجزاء حاصل کر کے مضغہ کی شکل بنا دیتی تھی، پھر لوتھڑے سے جنین بنتا تھا، پھر جنین سے بچہ، بچہ سے جوان، جوان سے اوجھڑا، اوجھڑے سے بوڑھا، غرض کہ اسباب کے یہ سارے مرحلے بغیر طے ہوتے رہ جاتے ہیں۔ جب یہ سمجھ میں نہیں آتا تو کن سے ایک عجیب و غریب پتلے کا کھڑا ہو جانا بھی سمجھ میں نہیں آسکتا، کیونکہ مٹی سے کوئی خطاب نہیں ہو سکتا، "کن" کا لفظ مٹی کی اس میں طاقت کہاں غرض کہ بغیر ان سارے مراحل کے مٹی ہونے مٹی یا کسی چیز کا انسان بن جانا بھی محال ہے، لہذا بعث و نشر بھی محال ہے۔

اعتراض: انسان فی پیدائش اور نشوونما کی تدریجی ترقی کی ضرورت کے ہم معی قائل ہیں جیسا کہ ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ لوہے کے ایک خود کو سوت کا عمار بننے کے لئے کافی مرحلے طے کرنے ہوں گے، جب تک کہ وہ لوہا نہ عمار نہیں ہو سکتا، اس کو ایک طویل مدت کے گزرنے کے پہلے تودہ مٹی بننا چاہیے، پھر سوت، پھر سوت سے پٹر بننا چاہیے جب کہیں اس کی قسمت میں عمار بننا لکھا ہوگا۔

مگر ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اگر کوئی چاہے تو یہ کام ایک لحظہ بھر میں بھی ہو سکتا ہے اس کے لئے یہی دلیل کافی ہے کہ وہ ممکن ہے خیر یہ بھی جانے دیجئے کہ ان کہتا ہے کہ جسم کا بعث و نشر لحظہ بھر یا گھڑی بھر میں ہو سکتا ہے، ممکن ہے کہ ساریوں کے جمع ہونے اس پر گوشت کا غلاف منڈھے جانے اور اس میں انصاب اور رگوں کا جال پھیلایا جانے کے لئے سچے غرض و کار ہوگا جس پر کوئی تنبیہ نہیں، لیکن ہمارا کہنا یہ ہے کہ یہ ادوار دراصل طے ہوں گے بھی تو قدرتی تدریج ہی سے طے ہوں گے، چاہے اس کے لئے کوئی واسطہ ہو یا نہ ہو واسطہ کا ہونا نہ ضروری ہے بلکہ ممکن ہے کہ

جیسا کہ ہم ”مسئلہ اول“ میں اس کا ذکر کر چکے ہیں، جہاں یہ بحث بھی ہو چکی ہے کہ اجراء عادات یا مقترعات وجود کا اقتراں بطریق تلازم نہیں ہے، بلکہ عادات کا خرق ممکن ہے اس لئے ان امور کا ظہور میں آنا قدرت باری تعالیٰ سے بغیر اسباب کے وجود کے بھی ممکن ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ ان ادوار کا طے ہونا اسباب سے بھی ہو سکتا ہے، لیکن ان کے لئے یہ شرط کوئی ضروری نہیں ہے کہ اسباب وہی ہوں جن سے آپ مانوس ہو چکے ہیں، بلکہ قدرت کے خزانے میں بے شمار عجائبات و غرائب ہیں جن پر عقل انسانی کو ابھی تک اطلاع نہیں ہوئی ان کا انکار نہ ہی کر سکتا ہے جو سمجھتا ہے کہ مشاہدہ کردہ چیزوں کے سوائے دنیا میں کسی چیز کا وجود نہیں، جیسا کہ بعض لوگ سحر کے وجود کا انکار کرتے ہیں، نیز نیرنجات، حسامات، معجزات اور کرامات کے وجود کے بھی قائل نہیں، حالانکہ یہ سب بالاتفاق ثابت ہیں، ان کے اسباب عجیب

و غریب بھی ہیں اور نامعلوم بھی۔
 اگر کوئی شخص مقناطیس کو کبھی نہ دیکھا ہو تو اس پر سن کر بڑا تعجب ہو گا کہ وہ فولاد کو جذب کرتا ہے، ممکن ہے کہ وہ اس کا انکار کر دے اور کہے کہ فولاد کا کھینچا جانا بغیر اس کے کہ کسی رشتہ سے باندھ کر اس کو کھینچا جائے، ممکن ہی نہیں، مگر جب وہ جذب مقناطیس کا مشاہدہ کرے گا تو اس کو نہایت تعجب ہو گا، اور اپنے تصور علم کا اعتراف کرے گا کہ عجائبات قدرت کا احاطہ ممکن نہیں اسی طرح ملاحظہ جو بدعت دشور کے منکر ہیں جب اپنی قبروں سے اٹھائے جائیں گے تو وہ صنعت خداوندی کا مشاہدہ کر کے حیران ہو جائیں گے، اور اپنے کئے پر نادم ہوں گے، حالانکہ اس وقت نہ دست سے انہیں کوئی فائدہ نہ ہو گا، وہ اپنے انکار پر افسوس کریں گے، مگر افسوس انہیں بچانہ سکے گا، اور ان سے کہا جائے گا کہ ہذا الذی گنتہ یوم تکذبون (یہ وہی ہے جس کا تم انکار کرتے تھے) یہ انکار ویسا ہی تھا، جیسا اشیاء کی عجیب و غریب خامیستوں، اور عجیب و غریب چیزوں کے وجود سے کیا جاتا۔ فرض کرو کہ ایک انسان پیدائش ہی سے ذی ہوش و تیز پیدا ہوا ہے اگر تم اس سے کہو کہ وہ

وہ ایک ناپاک نطفہ ہے اس کے اجزاء متماثل ہیں عورت کے رحم میں جا کر منقسم ہو جاتے ہیں کوئی گوشت بنتا ہے، کوئی پٹھا کوئی ہڈی، کوئی غضروف، کوئی رگیں، کوئی چربی، پھر اس سے آنکھ بنتی ہے جس کے مزاج کے لحاظ سے سات مختلف طبقات ہوتے ہیں زبان بنتی ہے دانت بنتے ہیں سختی و نرمی کے لحاظ سے باوجود ان کے قریب قریب رہنے کے ان میں تفاوت عظیم ہوتا ہے اور اسی طرح جو جو عجیب عجیب چیزیں فطرت کے تماشہ گاہ میں پھیلی ہوئی ہیں ان سب کا وہ انکار اس سے زیادہ شدت کے ساتھ کرتا، جتنا کہ ملاحظہ عالم آخرت کا کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ائذا کتنا عظما ما مخوة الآية (کیا ہمیں زندہ کیا بائے کا جب ہم بوسیدہ ہڈیاں ہو جائیں گے)۔

مشکوٰۃ بحث اس بات پر غور نہیں کرتا کہ آخر اس کو یہ کیسے معلوم ہوا کہ اسباب وجود اس کے مشاہدہ ہی کے صد تک محدود ہیں؟ کیا تعجب ہے کہ اجسام کے دوبارہ زندہ کرنے جلنے کا کوئی ایسا اسلوب ہو جس کا اس نے کبھی مشاہدہ نہ کیا ہو، چنانچہ بعض روایتوں میں آیا ہے کہ قیامت کے قریب زمین پر زبردست بارش ہوگی جس کے قطرے لطفوں کے قطروں کے مشابہ ہوں گے اور مٹی میں گھل مل جائیں گے اور ان سے اجسام انسان پیدا ہوں گے، تو کوئی تعجب نہیں کہ اسباب الہیہ میں کوئی بات اسی کے مشابہ ہو اور ہم کو اس کی اطلاع نہ ہو، اور اسی سے اجسام کا بعث ہو، اور ان میں استعداد پیدا ہو جائے کہ پھیلی ہوئی ارواح کو قبول کر لیں۔ کیا اس امکان کے انکار کی کوئی وجہ ہو سکتی ہے؟ سوائے خالص تعجب و حیرت کے کچھ ہاتھ تباہی ہے؟

اگر کہا جائے کہ فعل الہی کا ایک غیر تغیر اور مقرر طریقہ ہوتا ہے اسی لئے خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے وما امرنا الا واحدة کلمع البصر یعنی (ہمارا کام تو بس ایک دم کی بات ہے جیسے ایک نگاہ کی) نیز فرمایا گیا ہے ولن تجد لسنة الله تبديلا (یعنی تم اللہ کے قانون میں کوئی تبدیلی نہ پاؤ گے) اگر یہ اسباب جن کے امکان کا تم وہم کر رہے ہو، واقعہ موجود ہوں تو چاہیے کہ یہ عالم میں آئیں اور بار بار انکی تکرار لامتناہی طور پر ہوگی، اور کائنات میں ظہور و ترقی کا موجودہ نظام بھی لامتناہی ہوگا۔

تکرار و دور کے اس اعتراف کے بعد اس بات پر بھی کوئی تعجب نہ ہونا چاہیے کہ طویل مدت کے بعد کاروبار کے نہج ہی بدل جائیں، مثلاً ہزار سال بعد قانون قدرت پنی روش ہی بدل دے، لیکن یہ تبدیلی بھی دائمی اور بدی ہوگی، قانون قدرت کی اس سنت کی بنیاد پر کہ وہاں تبدیلی کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اور یہ بات اس وجہ سے ہوگی کہ فعل الہی مشیت الہی سے صادر ہوتا ہے، اور مشیت الہی جتنی حیثیت سے متعدد نہیں ہے، کہ جہات کے اختلاف کے ساتھ اس کے نظام میں بھی اختلاف پیدا ہو جائے، جو بھی اس سے صادر ہوگا، خواہ وہ کسی شکل میں ہو، انتظامی طور پر مکمل ہوگا، یعنی اس کی تبدل و انتہا ایک ہی نظم پر ہوگی، جیسا کہ سارے اسباب و مسببات میں ہمارا مشاہدہ ہے۔

اگر تم تو اللہ و تمنا اس کی موجودہ زیر شاہدہ جاریہ عادت ہی کو جائز قرار دیتے ہو، اس نہج کے ارادہ کو چاہتے ہو، کچھ زمانہ طویل کے بعد ہی ہو سکتا ہے تکرار و دوام جائز ملتے ہو تو کچھ نہیں قیامت، آخرت کے عقیدہ سے دست بردار ہونا چاہیے اور ان چیزوں کے بھی جن پر کہ ظہر شرع و دالت کرتا ہے، کیونکہ ان سے یہ لازم آتا ہے کہ ہمارے اس وجود سے پہلے بارہا قیامت آچکی ہے، بارہا حشر و نشر کا معاملہ ہو چکا ہے، اور پھر بارہا ہوگا، وھام جبراً الی لا ذھابۃ۔

لیکن اگر تم کہتے ہو کہ سنت الہیہ مختلف چیز میں جنسا بدل سکتی ہے، اور یہ متبدل سنت عود نہیں کرتی، اور امکان کی مدت تین ادوار میں تقسیم ہو سکتی ہے:-

۱۔ پیدائش عالم سے پہلے، جبکہ اللہ تعالیٰ موجود تھا، مگر عالم نہ تھا،

۲۔ عالم کی پیدائش کے بعد

۳۔ اختتام یعنی منہاج بعثی

اب یہ نقطہ نظر تمام نظم و یکسریت کو باطل قرار دے گا، کیونکہ یہ سنت الہیہ کو بالکل غیر سمجھتا ہے، لیکن یہ تو اس بات پر کس کا امکان ہو تو ایسی مشیت بالارادہ کے متعلق ہو، جو اختلاف و دلالت ہو، نہ کہ مشیت زلیہ کا تو ایک مقرر طریقہ

ہوتا ہے جس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ فعل الہی مشیت الہیہ کے متوازی ہوتا ہے۔ درحقیقت ایک ہی سنت پر جاری ہوتی ہے۔ وہ مختلف زمانوں کی نسبت سے مختلف نہیں ہو سکتی۔

فلسفی یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ ہمارا یہ قول خدائے تعالیٰ کے ہر چیز پر قادر ہونے کے عقیدہ کے خلاف نہیں ہے، کیونکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ بعث و نثر اور جمیع امور ممکنہ پر قادر ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اگر وہ چاہے تو کر سکتا ہے ہمارے قول کے صدق کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ کبھی رہا ہو یا ان کا ارادہ کر رہا ہو۔ یہ بات ایسی ہی ہے جیسی کہ (مثلاً) کہیں کہ کوئی شخص اپنا ٹکاکاٹ لینے یا اپنا پیٹ چیر لینے پر قادر ہے اور اس معنی میں اس کی تصدیق ہوگی کہ اگر وہ چاہے تو ایسا کر سکتا ہے، لیکن ہم جانتے ہیں کہ وہ ایسا نہ چاہے گا اور نہ کرے گا اور ہمارے قول کہ وہ نہ چاہے اور نہ کرے گا ہمارے اس قول کا منافی نہیں ہے کہ وہ قادر ہے اس معنی میں کہ اگر وہ چاہے تو کر سکے گا، کیونکہ حلیات شرطیات کے منافی نہیں ہوتیں، جیسا کہ منطق میں مذکور ہے، کیونکہ ہمارا قول کہ اگر وہ چاہے تو کرے گا شرطی موجب ہے اور ہمارا قول کہ نہیں پھا اور نہیں کیا، دونوں حلیہ سالیہ ہیں اور سالیہ حلیہ موجبہ شرطیہ کا منافی نہیں ہوتا۔

لہذا جو دلیں یہ ثابت کرتی ہے کہ اس کی مشیت اولیٰ ہے اور متغیر نہیں ہوتی، وہ یہ بھی ثابت کرتی ہے کہ امر الہی کی اجرانی انتظام و انضباط کے ساتھ تکرار و عود ہی ہوا کرتی ہے اگر وقت و کائنات مختلف بھی ہوں تو اس کا اختلاف بھی نہ ہو۔ ضابطہ کے تحت ہی ہوگا اور اسی میں تکرار و عود ہوگا اور اس کے سوائے ناممکن ہے۔

جواب چنانچہ یہ ہے کہ یہ مسئلہ مذم عام ہی کے مسئلہ سے متعلق ہے کہ مشیت قدیم ہے لہذا عالم کو بھی قدیم ہی ہونا چاہیے، اور ہم اس چیز کو باطل ثابت کر چکے ہیں اور بتلوا چکے ہیں کہ مراتب کا فرض کرنا بے اذقیاس نہیں ہو سکتا جو یہ ہیں:

- ۱۔ خدائے تعالیٰ کا وجود تھا اور عالم نہ تھا ۲۔ پھر اس نے عالم کو زیر مشاہدہ

تکرار و دور کے اس اعتراف کے بعد اس بات پر بھی کوئی تعجب نہ ہونا چاہیے کہ طویل مدت کے بعد کاروبار کے پہنچ ہی بدل جائیں، مثلاً ہزار سال بعد قنون قدس اپنی روش ہی بدل دے، لیکن یہ تبدیلی بھی دائمی اور بدی ہوگی، قنون قدرت کی اس سنت کی بنیاد پر کہ وہاں تبدیلی کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اور یہ بات اس وجہ سے ہوگی کہ فعل الہی مشیت الہی سے صادر ہوتا ہے، مشیت الہی جتنی حیثیت سے متعدد نہیں ہے، کہ جہات کے اختلاف کے ساتھ اس کے نظام میں بھی اختلاف پیدا ہو جائے جو بھی اس سے صادر ہوگا، خواہ وہ کسی شکل میں ہو، انتظامی طور پر مکمل ہوگا، یعنی اس کی بدولت انتہا ایک ہی نظم پر ہوگی، جیسا کہ سارے اسباب و مسببات میں ہمارا مشاہدہ ہے۔

اگر تم تو اللہ وقت سال کی موجودہ زیر شاہدہ جاریہ عادت ہی کو جائز قرار دیتے ہو، اس کی وجہ کے مادہ کو چلتے پھرتے ہو، بعد ہی ہو سبیل تکرار و دوام جائز ملتے ہو، تو پھر نہیں قیامت و آخرت کے عقیدہ سے دست بردار ہونا چاہیے اور ان چیزوں کے بھی جن پر کہ ظاہر شرع و مالک کرتا ہے، کیونکہ ان سے یہ لازم آتا ہے کہ ہمارے اس وجود سے پہلے بارہا قیامت آچکی ہے، بارہا شر و نشر کا معاملہ ہو چکا ہے، اور پھر بارہا ہوگا، وھام جبراً الی لا ذھابہ۔

لیکن اگر تم کہتے ہو کہ سنت الہیہ ہی مختلف چیز میں جیسا بدل سکتی ہے، اور یہ تنقید سنت و عود نہیں کرتی، اور ممکن کی مدت تین او دو میں تقسیم ہو سکتی ہے۔

۱۔ پیدائش عالم سے پہلے، جبکہ اللہ تعالیٰ موجود تھا، مگر عالم نہ تھا،

۲۔ عالم کی پیدائش کے بعد

۳۔ اختتام یعنی منہاج بعثی

ب یہ نقطہ نظر تمام نظم و یکسانیت کو باطل قرار دے گا، کیونکہ یہ سنت الہیہ تو قابل تغیر سمجھتا ہے، لیکن یہ تو احوال سے اگر کسی کا امکان ہو تو ایسی مشیت بالارادہ کے متعلق ہو، جو اختلاف احوال سے ہو، نہ ثابت، لیکن مشیت ازلیہ کا تو ایک مقرر طریقہ

ہوتا ہے جس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ فعل الہی مشیت الہیہ کے متوازی ہوتا ہے اور مشیت
ایک ہی سنت پر جاری ہوتی ہے۔ وہ مختلف زمانوں کی نسبت سے مختلف نہیں
ہو سکتی۔

فلسفی یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ ہمارا یہ قول خدا کے تعلق کے ہر چیز پر قادر ہونے
کے عقیدہ کے خلاف نہیں ہے، کیونکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ خدا کے تعلق سے بعث و نثر اور
جمع امور مکلفہ پر قادر ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اگر وہ چاہے تو کر سکتا ہے ہمارے
قول کے صدق کے لئے پیش شرط نہیں ہے کہ وہ کر ہی رہا ہو یا ان کا ارادہ کر رہا ہو۔
یہ بات ایسی ہی ہے جیسی کہ (مثلاً) ہم کہتے ہیں کہ کوئی شخص اپنا گلہ کاٹ لیتے یا اپنا پیٹ
چیر لیتے پر قادر ہے اور اس معنی میں اس کی تصدیق ہوگی کہ اگر وہ چاہے تو ایسا کر سکتا
ہے، لیکن ہم جانتے ہیں کہ وہ ایسا نہ چاہے گا اور نہ کرے گا اور ہمارا قول کہ وہ نہ چاہے
اور نہ کرے گا ہمارے اس قول کا منافی نہیں ہے کہ وہ قادر ہے اس معنی میں کہ اگر وہ
چاہے تو کر سکے گا، کیونکہ حلیات شرطیات کے منافی نہیں ہوتیں، جیسا کہ منطق
میں مذکور ہے، کیونکہ ہمارا قول کہ اگر وہ چاہے تو کرے گا شرطی موجب ہے اور ہمارا
قول کہ نہیں چاہا اور نہیں کیا، دونوں حلیہ سالیہ ہیں اور سالیہ موجبہ شرطیہ کا
منافی نہیں ہوتا۔

لہذا جو دلیس یہ ثابت کرتی ہے کہ اس کی مشیت زلی ہے اور متغیر نہیں
ہوتی، وہ یہ بھی ثابت کرتی ہے کہ مرالہی کی اجرائی انتظام و انضباط کے ساتھ تکرار و عود
ہی ہو کر کرتی ہے، اگر وقت و مکان مختلف بھی ہوں تو اس کا اختلاف بھی نہ ہو
کے تحت ہی ہوگا، اور اسی میں تکرار و عود ہوگا اور اس کے سوا کچھ ناممکن ہے
اب ہمارا یہ ہے کہ یہ مسئلہ تادم عالم ہی کے مسئلہ سے متعلق ہے کہ مشیت قدیم ہے
لہذا عالم کو بھی قدیم ہی ہونا چاہیے، اور ہم اس چیز کو باطل ثابت کر چکے ہیں اور ہمارا
چکے ہیں کہ مراتب کا فرض کرنا بے بنیاد قیاس نہیں ہو سکتا جو یہ ہیں:
۱۔ خدا کے تعلق کا وجود تھا اور عالم نہ تھا ۲۔ پھر اس نے عالم کو زیر نشاء بعدہ نظام

کے مطابق پیدا کیا، پھر از سر نو دوسرا نظام شروع کرے گا جس میں جنت و دوزخ کا وعدہ کیا گیا ہے۔ ۳۔ جب تمام چیزیں معدوم ہو جائیں گی اور صرف اللہ تعالیٰ باقی رہے گا، یہ مفروضہ بالکل ممکن ہے گو شریعت یہ بتلاتی ہے کہ جنت و دوزخ کا ثواب و عقاب دائمی ہوتا ہے۔

یہ مسئلہ خواہ وہ کسی طرح سے مشکل کیا جائے دو مسئلوں پر مبنی نظر آتا ہے۔

(ا) حدوث عالم، اور حصول حادث کا جواز قدیم سے،

(ب) خرق عادات، مسببات کے خلق کی وجہ سے جو اسباب کے بغیر خلق کئے

گئے ہوں یا اسباب کی وجہ سے مگر دوسرے غیر معتاد نہج پر ہم ان دونوں مسئلوں کا فیصلہ کر چکے ہیں، واللہ اعلم بالصواب :-



خاتمہ

اگر ہم سے کوئی پوچھے کہ تم ان فلسفیوں کے مذاہب کی تفصیل تو کر چکے، اب ان کے کفر و اسلام کے متعلق تمہارا کیا خیال ہے؟ کیا تم ان کو کافر اور وجہ القتل قرار دیتے ہو؟ تو ہم کہتے ہیں کہ صرف تین مسئلوں میں ہم ان کو کافر سمجھتے ہیں:-

- ۱۔ مسئلہ قدم عالم اور ان کا یہ قول کہ جو ہر تمام قدیم ہیں۔
- ب۔ ان کا یہ قول کہ اللہ تعالیٰ جزئی معلومات کا احاطہ نہیں کر سکتا۔
- ج۔ ان کا انکار حشر اجساد و بعث و نشر۔

یہ تین مسائل ہیں جو اسلام کے اصولی عقائد سے متصادم ہیں، ان کا معتقد گویا کذب انبیاء کا معتقد ہے۔ اور ان کا یہ کہنا کہ جنت و دوزخ کی تشبیہات صوری جہور عوام کی محض تعبیر و ترغیب کے لئے ہیں، ان کی کوئی حقیقت نہیں، تو یہ صریح کفر ہے، جس کا مسلمانوں کے فرقوں میں سے کوئی بھی اعتقاد نہیں رکھتا۔

رہے ان تین مسئلوں کے سوائے باقی اسرار جیسے صفات الہیہ میں تصرف اعتقاد تو جدید کو متزلزل یعنی قابل تشکیک بنیادوں پر قائم کر دینا، تو یہ قریب قریب معتزلہ کے مذاہب کے مماثل ہیں۔ تلازم اسباب طبعیہ کے بارے میں ان کا مذاہب وہی ہے جسکی معتزلہ نے مسئلہ تولد میں تصریح کی ہے، اور دوسری باتیں جو فلسفیوں سے نقل کی جاتی ہیں، ان کا بھی یہی حال ہے۔ کوئی نہ کوئی اسلامی فرقہ ان کی تکرار کرتا نظر آتا ہے جو شخص اہل بدعت قسم کے اسلامی فرقوں کی تکفیر کرتا ہے تو وہ ان کی بھی کر سکتا ہے، و جو تکفیر سے توقف کرتا ہے وہ صرف انہی تین مسئلوں میں ان کی تکفیر کرتا ہے۔ ہمارا یہ مقصود نہیں کہ اہل بدعت دہموی کے مسلمان ہونے یا نہ ہونے پر غور کریں۔ اور نہ ہی ہم یہ تحقیق کرنا چاہتے ہیں کہ ان کی کن بدعات کو حشر یا ستیہ قرار دیا جاسکتا ہے، کیونکہ اس مسئلہ پر گفتگو اس کتاب کے مقصود سے خارج ہے۔ خدا تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ ہمیں سیدھے راستہ کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین

تمت

تعلیقات

مثلاً سطر ۱۵ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ غزالی نے عقلی تنگ و دو کو باطل
غیر ضروری قرار دیا ہے۔ اور اس سے قطعی دست برداری کو وہ مادہ صواب سمجھتے ہیں بلکہ اس کا
مطلب یہ ہے کہ اس کو حقیقت کی طرف پہنچانے والا ایک وسیلہ تسلیم کرتے ہیں جیسا کہ عقلی
مدرکات اور صوفیانہ مسلک کے ساتھ مقصود کی طرف بڑھنے کا واقعہ خود ان پر گزرا۔

مثلاً سطر ۱۶، ۱۷ الہی کی وجہ تسمیہ میں مختلف اقوال ہیں بعض کہتے ہیں کہ سب
سے پہلے اسی نے الہیات کو نظری فلسفہ کے طور پر پیش کیا، بعض کہتے ہیں کہ ”آلہہ“ یعنی
دیوتاؤں کے خاندان سے اس کا تعلق ہے۔

مثلاً سطر ۱۲، ۱۳ میں فلسفیوں کے اس اصول سے واقف نہیں ہوں جس کا
غزالی دعویٰ کرتے ہیں اور اس کو ان کی طرف منسوب کرتے ہیں، ان میں یہ جانتا ہوں کہ فلسفیوں
کا ایک طریقہ تربیت ہوتا ہے جس پر وہ اپنے تئیں مذہب کو چلاتے ہیں وہ یہ کہ علوم نظریہ ان کے
پاس اسی طرح ہیں جس طرح کہ غزالی نے بھی مقاصد الفلاسفہ میں ان کی تقسیم کی ہے یعنی وہ
تین قسم کے ہوتے ہیں: ۱۔ امور معقولہ جو مادہ اور مادہ کے قابل تغیر و حرکت قسام سے
علیحدہ ہیں جیسا کہ فاضل باری تعالیٰ..... الخ، اور ۲۔ جو مادہ سے متعلق ہیں۔ اس
صورت میں (الف) یا تو وہ کسی معین مادہ کے محتاج ہیں حتیٰ کہ اس سے بے تعلق ہونا قوت
واہمہ کے لیے ممکن نہیں جیسے انسان..... الخ (ب) یا یہ کہ انھیں معین مادہ سے بے تعلق ہونا
ممکن ہے جیسے مثلث و مربع کی شکل..... الخ پس یہ مور یعنی مثلث و مربع اشکال
ایسے ہیں کہ ان کے وجود کا قہر بغیر معین مادہ کے نہ ہوگا، لیکن وجود میں ان کے لئے کسی بھی

مادہ کو متعین نہیں کیا جاتا انسان کی طرح نہیں کہ اس کا مفہوم معین
مادہ کے بغیر ذہن میں قرار نہیں پاتا۔۔۔۔۔ اور اس چیز کا علم جس میں اس حیثیت سے بحث کی
جاتی ہے کہ وہ مادہ سے بالکل غیر متعلق ہے وہ علم الہیات ہے اور اس چیز کا علم جس
کے بارے میں اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ وہ مادہ سے بے تعلق ہے، ہم میں
نہ کہ خارج میں تو وہ علم ریاضی ہے اور اس چیز کا علم جس کے بارے میں اس حیثیت سے
بحث کی جاتی ہے کہ وہ متعین مادہ سے بے تعلق نہیں ہو سکتا، وہ علم طبیعیات ہے۔
پس یہ علوم، جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں، اور جیسا کہ غزالی نے خود مقاصد الفلاسفہ میں ذکر
کیا ہے، اپنے موضوع کے اعتبار سے ترتیب دیئے گئے ہیں۔ علم الہیات اعلیٰ علم کہلاتا
ہے، کیونکہ فلسفی اس سے ابتدا نہیں کرتا بلکہ آخر میں اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور
علم ریاضی وسط علم کہلاتا ہے، یعنی اس کی طرف پہلے اور بعد بھی توجہ کی جاتی ہے، اور
علم طبیعی احوال علم کہلاتا ہے، کیونکہ اس کی طرف ابتدا و انتہا سے توجہ کی جاتی ہے۔ علوم
الہیہ کی طرف جو خالص مجردات کے بارے میں بحث کرتے ہیں، ذہن کا مائل ہونا
ضروری ہے۔ مگر درمیان منزل (ریاضی) سے گذرے بغیر ایسا نہیں ہو سکتا، کیونکہ ریاضی
ان امور سے بحث کرتی ہے جو اگر مادہ سے خارجی طور پر مجرد نہ ہوں تو وہی طور پر ان کو الگ
کیا جاتا ہے، اس طرح وہ ایک پل کی طرح ہوتی ہے جس کے ذریعہ علم اعلیٰ کی طرف رسائی
ہوتی ہے۔ یہی فلسفیوں کا مقصد ہے۔ اس کی افلاطون کے اصول جمہوریت بھی تائید
کرتے ہیں، یعنی ایک علم سے دوسرے علم کی طرف اور ایک فن سے دوسرے فن کی طرف
تدریجی ترقی کرنا، نیز وہ عبارت بھی اسل کی تائید کرتی ہے جو یہ فلسفی اپنے مدارس کے
دروازوں پر لکھا کرتے تھے: ”یہاں وہ شخص داخل نہیں ہو سکتا جو علم ریاضی سے آشنا
نہ ہو، پس اس روشنی میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ فلسفیوں نے جو یہ طریقہ اپنا دیا تھا کہ الہیات
میں غور و فکر کرنے والے کے لئے منطبق و ریاضی کی تحصیل اچھی طرح کرینی چاہیے تو اس سے
ان کا مقصد یہ تھا کہ طالب علم کا ذہن علی صبح کے لئے آمادہ ہو جائے، ایسا نہیں جیسا کہ
غزالی نے خیال کیا کہ وہ ریاضی کے ذریعہ ایک قسم کا چکر دے کر طلبہ کو اپنے دام میں لے

تے ہیں میری نظر میں تو معاملہ صاف ہے اس میں کوئی پیچیدگی نہیں ہے کیونکہ اگر کوئی شخص یہ چاہے کہ وہ فلسفیانہ مشکلات کی گرہ کشائی کے لئے تیار ہو تو فلسفی اس کے لیے عام ریاضی کی شرط لگاتے ہیں اور یہ معقول شرط ہے، ہاں اگر عقاید فلسفہ کے غیر پیچیدہ طریقہ پر منوانا ہوتا تو اس کے لئے ریاضی کی ضرورت نہیں بلکہ صرف کتاب و سنت کی طرف توجہ کرنا کافی ہے۔

صفحہ ۳۳ سطر ۱ (۳) ابن النضر فالابی (صفحہ ۳۳۹) فارسی الاصل ہو و کج
 فاریاب قلع خراسان میں پیدا ہوا بعض لوگ اس کا مقام دولت شہر اطرار (منسلع
 ماوراء النہر) بتلاتے ہیں۔ مصحح

صفحہ ۳۳ سطر ۱ (۵) ابو علی ابن سینا الملقب بپشچ النیس (صفحہ ۳۳۸) مشہور طبیب و فلسفی تھا، صوبہ و ماوراء النہر میں پیدا ہوا۔ مصحح

صفحہ ۳۳ سطر ۶ (۶) معتزہ مسلمانوں کا ایک فرقہ تھا جو اپنے آپ کو اصحاب نبل و توحید بھی کہتا تھا، پھر اس کی کئی شاخیں ہوئیں، لیکن سب کے سب بعض امور پر متفق تھے مثلاً خدا کی ذات پر زیادتی صفات کی نفی، کیونکہ ان کے پاس خدا عالم بالذات قادر باندھا ہے، نہ کہ بالصفات اور مثلاً کلام الہی حادث ہے مخلوق ہے ایک عیشیت سے یعنی حروف و صوت کی حیثیت سے، وہ ظاہری آنکھ سے قیامت میں بھی نظر نہیں آسکتا، وہ مخلوق سے کسی حیثیت سے بھی مشابہ نہیں ہے، بندہ ہی خالق خیر و شر ہے، خدا نے تعالیٰ کی طرف خیر کی نسبت تو کی جاسکتی ہے مگر شر کی نہیں، خداوند حکیم خدا کے لئے سوائے خیر اور مصلحت کے کچھ نہیں کرتا، بندہ ہی شر کا خالق اور اس کا ذمہ دار ہے، وغیرہ وغیرہ۔ مصحح

صفحہ ۳۳ سطر ۶ (۷) فرقہ کرامیہ ابو عبد اللہ محمد بن کرام کے پیروں کا نام ہے۔ یہ لوگ خدا کے جسم و چیز کے قائل تھے کہ وہ عرش پر بیٹھا ہوا ہے، اور اس سے جہت علیا کی طرف سے مومن ہوا اسی قسم کے درمیان بات صاحب مقالات الاسلامین کہتے ہیں: یہ جہہ کے تیرہوں فرقہ کا نام ہے جو کہتے ہیں کہ کفر نام ہے زبانی انکار خدا کا نہ قلبی انکار کا وغیرہ وغیرہ۔
 صفحہ ۳۳ سطر ۶ (۸) فرقہ واقفہ، صاحب مقالات الاسلامین کے بیان کے موافق

یہ ردِ انفس کا بائیسواں فرقہ تھا جو موسیٰ بن جعفر نامی امام کو قیامت تک زندہ اور کہیں پوشیدہ
مانتا ہے اور یقین رکھتا ہے کہ ایک روز ان کا ظہور ہوگا اور شرق سے مغرب تک ساری رو
زمین کے وہ حاکم ہوں گے، موسیٰ بن عبد الرحمن جب ان سے مناظرہ کرتے تھے تو کہتے کہ یہ
لوگ میرے نزدیک بارش سے بھیگے ہوئے کتوں کی طرح ہیں۔ **صحیح**

صفحہ ۱۰: (۹) ملا جلال الدین دہلوی نے افلاطون کی اس اختلافی رائے پر ردی
ڈالی ہے اور کہا ہے کہ ”حدوثِ عالم کے بارے میں جو قول نقل کیا جاتا ہے سمجھا جاتا ہے کہ اس
سے مراد حدوثِ ذاتی ہے اور میں نے فلاسفہ اسلام سے کسی کے ہاتھ کی لکھی ہوئی کتاب دیکھی
ہے جو اس تیاری سے پہلے لکھی گئی ہے (یعنی تاریخِ کتابت سے چار سو برس پہلے تصنیف
کی گئی ہے) اور اس میں یہ مصنف افلاطون سے نقل کر کے لکھتا ہے کہ تمام فلسفی قدیم عالم
پر متفق ہیں سوائے ایک شخص کے اور اس کتاب کا مصنف کہتا ہے کہ اسطو کی مراد اس
شخص سے افلاطون ہے پھر تو حدوثِ ذاتی پر اس کی رائے کو محمول کرنا ممکن نہیں۔“

عبادتِ مذکور کے معنی یہ ہوں گے کہ افلاطون کے سوائے تمام فلسفی قدیم عالم کی رائے پر
متفق ہیں صرف افلاطون ہی عالم کے حدوثِ ذاتی کا قائل ہے، قاعدہ استثناء کے
مقتضا سے فلسفیوں کی رائے قدیم ذاتی پر محمول ہو گئی مگر یہ اس کے خلاف ہے پھر اس
حدوث کی روایت افلاطون کی ارواحِ انسانی کے قدیم اور بعدِ مجرود کے قدیم کے بارے میں
میں بھی اس کی شہرت کے خلاف ہے۔ **صحیح**

صفحہ ۱۱: (۱۰) فلسفیوں کے دلائل اور ان کے ساتھ قرآنی کے مناقشہ کو معلوم
کرنے سے پیش تر بہتر ہے کہ اس دعوے سے واقفیت حاصل کی جائے جس کو یہ دلیل پیدا
کرتی ہے۔ مثلاً میں کا یہ قول مشہور ہے کہ ”عالم (یعنی موجودات کا وہ حصہ جو ذات و صفات
فداوندی کے سوا ہو) حادث ہے“ اور فلاسفہ ان کے اس دعوے کی مخالفت کرتے ہیں،
اس حقیقت سے نہیں کہ عالم ان کے پاس قدیم ہے بلکہ اس حقیقت سے کہ اس کے ایک حصہ
کو وہ قدیم سمجھتے ہیں اور یہاں ان کے دوسرے حصہ ہو جاتے ہیں۔

مسئلہ (۱) جو اشیا، کاشمار اور ان کا حساب کرتا ہے اور ان میں سے ہر ایک کو

ایک فصیل لانا ہے جو اس کے قدم کو دیکھ کر قتی ہے۔

مسلم رب متکلمین کے دعوے کے بعد ان کے لئے یہ کافی سمجھا جاتا ہے کہ اس کی تصویر سائبہ کلبہ کے لباس میں اس طرح کھینچی جائے کہ "کوئی چیز عالم میں سے قدیم نہیں ہے" اور جب سلب کلی باطل ہو جائے تو اس کا نقیض ثابت ہو جائے گا جو ایجاب جزئی ہے

یعنی بعض عالم قدیم ہے، وہ بھی مشابوب ہے۔ اور غرضی نے مذہب فلاسفہ کی تصویر کھینچنے میں مسلم ثانی ہی کو سہولت کی خاطر کیا ہے اور اس بیان کے لئے کہ فلاسفہ کے نزدیک عالم میں کیا چیز حادث ہے اور کیا چیز قدیم ہے (اور ان کے نزدیک کیفیت نشو و نما کا عالم کیا ہے) یہ تلخیص پیش کی ہے "مبدأ دل کے وجود سے عقل دل سے پیدا ہے" اور عقل موجود قائم بذات ہے، کوئی جسم نہیں، نہ کسی جسم میں منعکس ہے، اپنی ذات کا طور رکھتی ہے، اپنے مبدأ کا علم رکھتی ہے، اور اس کے وجود کے ساتھ ہی تین چیزیں لازم آتی ہیں: عقل ثانی اور نفس فلک اقصیٰ اور جرم فلک قطعی اور یہ کس لئے کہ وہ عقل اول (اپنی ذات اور مبدأ کو جانتی ہے) اور اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن الوجود ہے، اور یہ تینوں جہات مختلف ہیں اور ہر جہت سے ایک شے صادر ہوتی ہے اعلیٰ سے اعلیٰ، ادنیٰ سے ادنیٰ اور عقل ثانی سے بھی تین امور اسی قسم کے لازم آتے ہیں: و اسی طرح یہ سلسلہ چلتا ہے اور بالآخر عقل عاشرہ پر منتهی ہوتا ہے جس کا نام عقل قدس بھی ہے اسی سے مادہ قابل کون و ناسا و فلک قمر کے مقعر میں صادر ہوتا ہے، پھر یہ مادہ حرکات کو اکب کے وسیع شرف قسم کے متزجیات مائل کرتا ہے جس سے معدنیات نباتات و حیوانات پیدا ہوتے ہیں، اس میں مویہ شدت کی غماز ہے، یعنی مٹی، پانی، ہوا، درخت، ہیں اور مویہ شدت کے تحت یہ مویہ شدت و نفوس تعدد انداک تعدد اور عقل مستقل شدت سے توجہ کرتا ہے، اور غماز ہے، اور مویہ شدت پس عقول اور نفوس فلک عاشرہ و ناسا و فلک قمر و درخت و حیوان و انسان و انسان کے ساتھ و عقل عاشرہ مادہ کے ساتھ اور اس کے بعد سب ان کے لئے مویہ شدت ہے، اور عقل عاشرہ کی مویہ شدت سے مادہ میں منتقل ہوتا ہے

منہ سطر ۱۰ (۱۱) ارادہ قدیم کی طرف نسبت کرتے ہوئے کہ وہ سبب عدم ہے
وہ احتمالوں کا ذکر کیا جاتا ہے :-

(۱۲) ارادہ قدیم عالم کے عدم سے متعلق ہوا، بعد اس کے کہ نہیں ہوا تھا تو یہ بات
حالت قدیم میں تغیر کی طرف مودی ہوتی ہے۔

(ب) ارادہ قدیم ازل ہی سے ایسے وقت سے متعلق تھا جبکہ معدوم تھا اور
تغیر حالت قدیم میں لازم نہیں ہو رہا تھا اور یہی احتمال ہے جس کی طرف اشارہ کیا جاتا
ہے کہ وہ اس حالت کی طرف مودی ہو گا (۱۳) پھر اس حالت میں انقلاب ہوا تو فلاسفہ نے
مسئلہ اولیٰ میں جو استدلال کیا ہے کہ وجود حادث کا صدور قدیم سے محال ہے۔ وہی
استدلال عدم حادث کا صدور قدیم سے محال ہونے پر بھی ہوتا ہے اس عبارت میں ایک
قسم کی کمزوری ہے جو ظاہر ہے۔

مسئلہ سطر ۹ : (۱۲) یعنی جب معلول اول کی عقل اسی کے نفس کی ذات کے
سوا ہو تو دو محال لازم ہوں گے 'ایک محال اللہ تعالیٰ کے بارے میں،
وہ ہے کثرت کا اس کی ذات میں پایا جانا دوسرا محال معلول کے بارے میں اور وہ تبرع و
تخمین ہوگی باوجودیکہ فلاسفہ اس کے قائل نہیں ہیں۔

مسئلہ سطر ۲ : (۱۳) ابتداء مسئلہ سے یہاں تک مذہب فلسفیوں کا بتلایا گیا
ہے تو پھر امام صاحب کی کتاب مقاصد الفلاسفہ کی بھلا کیا قیمت رہ جاتی ہے جس کے
مقدمہ میں وہ لکھتے ہیں "بعد حمد و صلوة کے واضح ہو کہ میں یہاں فلسفیوں کے لغویاتوں کا
پردہ چاک کرنا چاہتا ہوں اور ان کے آر و کاتنا قضا اور ان کے مکر و حیل کی حقیقت کو واضح
کرنا چاہتا ہوں مگر یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ ناظر کو ان کے خیالات و مقدمات پر پہلے
آگاہی ہو جائے کیونکہ فساد مذہب کی ممانعت بغیر اس کے اصولوں پر وقوف کے محال ہے
بلکہ وہ اندھیری میں نشاء اندازی کے برابر ہے۔ اس لئے میں ان کی لغویات کی پردہ درکی
کرنے سے پہلے تھوڑا سا بیان ان کے مقاصد نظری کے متعلق (جو مقدمات ہو گا ان کے
علوم منطقی و طبیعی و الہی سے) پیش کرنا چاہتا ہوں تاکہ ناظرین خود حق و باطل کا تصفیہ

کر لیں یہاں میں صرف ان کی غایت کلام کی ایک مختصر سی تفہیم کر دیتا ہوں ان شودردوں کو ترک کر کے جو خارج عن المقصد ہیں۔ میں برسبیل نقل و روایت ان کا کلام مع دلائل پیش کر دیتا چاہتا ہوں۔ (الخ)۔

میں کہتا ہوں کہ جب غزالی نے ایک کتاب ہی خاص مذہب فلسفہ کے بیان میں اس کے شافی رد کے ساتھ لکھ دی تھی تو یہاں ان کے مذہب کی ترجمانی کی اس تطویل سے ان کا کیا منشاء تھا؟ ہمارے خیال میں جو چیز کہ غزالی کو کتاب مقاصد الفلاسفہ لکھنے پر داعی ہوئی وہ صرف وہی نہیں ہے جس کا انھوں نے اس کے مقدمہ میں ذکر کیا ہے بلکہ اس کے علاوہ ایک دوسری ہی شے ہے، ان کا وہ بیان غور طلب ہے۔ جو انھوں نے ایک کتاب کا (جو مذہب باطنیہ کے رد میں لکھی گئی ہے) سبب تالیف بیان کرتے ہوئے لکھا ہے، "میں نے ان کی کتابیں حاصل کرنا شروع کیں، ان کے مقالے جمع کرنا شروع کئے، مجھے ان کے بعض نئے خیالات بھی ملے جو ہمارے ہمعصر لوگوں کی ذہنی کاوش کا نتیجہ تھے اور جو ان کے سلف کے طریق دھول پر نہیں نہ تھے پس میں نے ان خیالات کو جمع کرنا شروع کیا اور انہیں ایک باقاعدہ ترتیب کے ساتھ لکھتا گیا۔ ان کے بالمقابل تحقیق و تسلیم شدہ خیالات بھی درج کرنا گیا، اس کے ساتھ ساتھ ان کا جواب بھی لکھتا گیا، اگرچہ اصل حق بگڑ بیٹھے کہ میں نے ان کے دلائل و بیانات کو واضح کر کے بڑی غلطی کا ارتکاب کیا ہے۔ کیونکہ اس سے تو ان کے مذہب کی تائید ہونے لگتی ہے اور جن داؤں پر سچ سے مخالف پہلوان ناواقف تھا ان سے گویا اس کو واقف کرایا گیا ہے۔ کہا گیا کہ تمہاری اتنی تحقیق اور ان کی طرف سے اتنی صاف صاف ترجمانی خود ان کے حق میں تالیف کا پہلو بر رہی ہے۔ ایک اعتبار سے میں ان کے بگڑنے کو درست سمجھتا ہوں، جیسا کہ احمد بن حنبل بھی حارث المحاسبی پر خفا ہوتے تھے جبکہ خراذکر کی کتاب (رد مغنزلہ میں) ان کے آگے پیش کی گئی اور واضح کیا گیا کہ بدعتیوں کا رد تو فرض ہے! احمد نے جواب دیا کہ تم نے پہلے ان کے شبہ کو نقل کیا پھر اس کا جواب دیا، کیا تمہیں اس امر کا الیمان حاصل ہو چکا ہے کہ ناظر ہر دماغ پیسے شبہ ہی کے دامن میں گرفتار نہیں ہو جائے گا، اور آپ کے جواب کی طرف متفاد

بھی نہ کریگا اور اس کی پیچیدگی اس پر واضح ہو سکے گی۔“

پھر غزالی لکھتے ہیں ”جو بھی احمد نے جواب دیا وہ ٹھیک ہے مگر اسی وقت تک جبکہ شبہ منتشر نہ ہوا ہو۔ مگر جب شبہ منتشر و مشہور ہو چکا ہو تو اس کا جواب دینا بھی واجب ہو گیا اور جواب اس وقت تک ممکن نہیں جب تک خود مخالف کے مذہب کو صاف طور پر نہ بتلایا جائے ہاں البتہ شبہ کے بتانے میں تکلف نہ کرنا چاہئے اور میں بھی یہاں تکلف نہیں کروں گا۔ ان شبہات کو میرے ایک ملاقاتی نے بیان کیا تھا جو انہی مخالف عقیدہ لوگوں کی جماعت سے اپنا تعلق پیدا کر لیا تھا۔ اس نے مجھ سے بیان کیا کہ ہمارے لوگ آپ حضرات کی ان تصانیف پڑ جو ہماری رو میں لکھی جاتی ہیں ہنستے ہیں کہ خود تو ہمارے خیالات کو سمجھ نہ سکے اور گئے تردید کرنے اس لئے میں نے پسند نہیں کیا کہ ان کی اصل حجت سے غافل رہ کر جواب دوں۔ اس لئے میں نے ان کو یہاں کامل طور پر نقل کر دیا ہے تاکہ میرے متعلق یہ گمان نہ ہو کہ میں نے ان خیالات کو سنا تو ہے مگر سمجھا نہیں اس لئے بھی میں نے انہیں صاف طور پر لکھ دیا اور تا بعد اسکا ان کے خیالات کی غایت معلوم کر لی پھر دلائل قاطعہ سے ان کے فساد کو واضح کرنے کا طرف متوجہ ہوا۔“

پس جس اصول پر کہ غزالی مذہب باطنیہ کے خیالات کو تردید سے پہلے درج کرتے رہے۔ اسی اصول پر فلسفیوں کے خیانات کی بھی انھوں نے ترجمانی کی۔ اس طریقہ سے نہیں جیسا کہ انھوں نے مقاصد الفلاسفہ کے مقدمہ میں لکھا ہے کیونکہ غزالی ”چھی طرح جانتے تھے کہ ان سے پہلے متکلمین فلسفیوں کی رو میں کامیاب نہیں ہوئے تھے کیونکہ وہ ان کے مذہب ہی کو پوری طور پر سمجھ نہ تھے۔ سنئے جو غزالی کہتے ہیں“ متکلمین کی کتابوں میں ان کے (یعنی فلسفیوں) کے بیانات میں سے کچھ بھی نہ تھا باوجودیکہ وہ ان کی تردید برابر کئے جا رہے تھے یاں یہاں کچھ مبہم اور مسخ شدہ بیانات ضرور تھے جن کا تعلق قص و فساد بالکل ظاہر تھا۔ یں کو ایک جاہل عامی بھی اپنی طرف منسوب کرنا پسند نہیں کرتا پھر جائیکہ فلسفیوں کی طرح دقیقہ رس افراد اس لئے میں نے سنا سمجھا کہ ان سے پہلے ہی سے پہلے ان کے خیالات کی کتنے تک پہنچ جاؤں اور ان کی ناظر کو بھی اطلاع کر دو ورنہ بلا سمجھے جو بے لطفانہ دھوکے کی طرح لاشی ظانا ہے۔ اور جب بات ہے کہ غزالی اس کتاب میں بہت سی چیزیں بل جواب نشہ چھوڑتے ہیں اور بعض وقت تو ان چیزوں کو پیش کرنے میں جو

ان کے اور فلسفیوں کے مابین مختلف قیہ نہیں ہیں۔ ان سے مسائل منطقی تو پیش کرتے ہیں مگر ان میں سے کسی کی شافی تردید نہیں کرتے۔ مسائل طبعیہ لکھتے تو ہیں مگر ان میں سے صرف چند کی تردید کرتے ہیں پڑھنے والا یہ سمجھتا ہے کہ وہ کسی دوسری چیز کا محتاج ہے۔ لہذا اس کتاب کی تصنیف سے ان کی دوسری ہی غرض تھی جو انہوں نے اس کتاب کی تمہید میں لکھی ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے واضح کر دیا ہے۔

صفحہ

صفحہ ۱۵۴ سطر ۱۲ (۱۴۰) یہ جو اعتراض امام غزالیؒ نے قدیم فلسفیوں پر کیا ہے اسی قسم کا اعتراض موجودہ زمانہ کے فلسفیوں پر بھی کیا جاسکتا ہے جو اپنی عقل سے ماوراء طبعی حقائق کو سمجھنے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ عجیب و غریب قسم کے دعوے کرنے لگتے ہیں۔ شوہنہور کا قول ہے کہ مشیت یزدی اندھی ہے جو کچھ اس سے صادر ہو رہا ہے وہ عقل و تمیز سے نہیں ہو رہا ہے۔ ہکسلے مدعی ہے کہ کائنات کی موجودہ تشکیل مادہ کی اضطراری حرکت سے آغاز ہوئی ہے۔ ایک اور فلسفی کہتا ہے کہ کائنات کی تنظیم کروڑوں سال مادہ کی غیر معقول حرکات کا نتیجہ ہے۔ جیسے کوئی بندہ کروڑوں سال ٹامپ کی مشین پر انگلیاں مارتے رہے تو ممکن ہے کہ ایک شکسیر کا ڈرامہ مرتب ہو جائے۔ (مترجم)

صفحہ ۱۶۱ سطر ۲۲ (۱۵۰) یعنی جیسا کہ وہ کہتے ہیں کہ جب واجب اپنے غیر سے اپنے وجود و جوہر اور اپنے غیر کے لئے علت ہونے میں مشارکت کر لیا تو جب یہ مشارکت مقومات ماہیت میں نہ ہو تو واجب کو وحدت سے خارج بھی نہ کرے گی۔

صفحہ ۱۶۳ سطر ۱۱ (۱۶۱) شاید مصنف کا اشارہ ان کے اس قول کی طرف ہے کہ جو جنس میں اپنے غیر سے مشارکت رکھتا ہے تو ضروری ہے کہ وہ اس سے فصل میں مابینت رکھے۔

صفحہ ۱۶۳ سطر ۲۲ (۱۶۱) یعنی اگر کوئی شے ممکن الوجود ہو جیسے کتاب کا گھوڑا بن جانا اور ہم سے غائب بھی ہو تو اس سے حیرت زدہ ہو جائیں گے اور سمجھ بھی نہ سکیں گے کہ یہ واقعہ ہوا بھی یا نہیں اسی صورت میں یہ محالات لازم ہوں گے، لیکن اگر امکان میں ہو کہ ہم کو اس بات کا علم ہو جائے کہ یہ انقلاب (باوجود اس کے امکان کے) غیر واقع ہے تو یہ محالات لازم نہیں ہونگے اور امکان ہے کہ یہ علم ہم کو ان دو طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ سے حاصل ہو۔

(۱) خدائے تعالیٰ ابتداء اس میں اس انقلاب کے عدم حصول کا علم پیدا کرے، تو ہم فیصلہ کریں گے کہ

وہ باوجود اپنے امکان کے غیر واقع ہے۔ اس علم کے مقتضا پر جو خدا نے تولدے نے ہمارے اندر پیدا کیا ہے (ب) اس انقلاب کے عدم حصول پر عادت کا جاری رہنا ہمارے ذہنوں میں۔ (باوجود اس کے امکان کے) اس کے عدم وقوع کے علم کو راسخ کر دینا ہے۔۔۔۔۔۔ یہ حل غزالی کی نظر میں کافی ہے کہ ہمیں اسی طریقہ پر عالم طبعی کے متعلق علم حاصل ہوتا ہے۔ باوجود ان مفروضات کے عقلی طور پر امکان کے بعد کے متکلمین نے بھی غزالی ہی کے اصول کی پیروی کی ہے۔ عضد الدین ایچی اور سید شریف جرجانی اپنے کتابوں ”مواقف اور شرح مواقف“ میں لکھتے ہیں۔ ”علم ایک ایسی صفت ہے جو اپنے محل کے لئے معانی کے درمیان اس تمیز کو واجب کرتی ہے جو نقیض کلی کی متحمل نہیں ہوتی“ اور علوم عادیہ کو انہوں نے محتمل نقیض بتلایا ہے، جواب یہ ہر کہ احتمال نقیض دو قسم کا ہوتا ہے۔

۱۔ وہ نوع جو امکان ذاتی کی طرف ممکنات کے لئے ثابت شدہ امور کو راجع کرتی ہے ان کی علوم سے کوئی نزاع نہیں ہوتی۔

ب۔ وہ نوع جو اس طرف رجوع ہوتی ہے کہ متعلق تمیز محتمل ہوتا ہے کیونکہ اس میں تمیز کا نقیض فی الحال کے تعلق سے فیصلہ کرتے ہیں جیسا کہ ظن میں یا نقیض فی المال کے تعلق سے جیسا کہ جہل مرکب اور تقلید میں اور منشاء اس کا ہے ضعف اس تمیز کا یا عدم جزم کی وجہ سے یا عدم مطابقت کی وجہ سے یا موجب کی طرف عدم استناد کی وجہ سے اور علم کی تعریف میں یہ چیز منفی ہے سوال یہ ہے کہ کیا موجودہ زمانہ کے فلاسفہ جو نظریہ سببیت کے الفاظ میں متکلمین کے ساتھ موافق ہیں اس حل سے مطمئن ہیں جن سے کہ متکلمین مطمئن ہیں! جواب یہ ہے کہ نہیں۔
صحیح

ص ۲۷۱ سطر ۲۱ (۱۸) غزالی نے فلاسفہ کے یہ جو عقائد ذکر کئے ہیں وہ تمام فلاسفہ کے نہیں ظاہر ہے کہ یہ فلاسفہ اسلام ہی کے عقائد ہونگے کیونکہ قرآن حکیم اور حدیث شریف سے استناد واضح کرتا ہے کہ وہ فلاسفہ اسلام ہی کے عقائد ہیں لیکن مشہور اور اہم ترین فلاسفہ اسلام جن کے متبعین سمرقند سے ملتے ہیں وہ اس قسم کے عقائد نہیں رکھتے تھے جیسے بوعلی ابن سینا اور فارابی، اول الذکر کی رائے ان کی کتاب ”نجات“ کے ایک اقتباس سے معلوم کی جا سکتی ہے جو درج ذیل ہے ”معاذ کے بارے میں تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ اس کی لذائذ اور اس کے آلام دو قسم

سے ہیں ایک وہ ہیں جو بعث و نشر کے بعد جسم پر ہونگے، جنکی تصدیق ہماری شریعت حقہ نے وحی کے ذریعہ کی ہے۔ جو ہمارے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اتاری ہے۔ ان کی دوسری قسم وہ ہے جو عقل و قیاس سے استدلالی طور پر معلوم کی جاتی ہے اور نبوت نے اس کی بھی تصدیق کی ہے۔ مگر حکماء الہیین کا میلان آخری قسم کے معاد ہی پر ہے، یعنی وہ صرف روحانی لذات و آلام ہی کو کافی سمجھتے ہیں اسی سے ان کے نزدیک انسانی سعادت و شقاوت کا نتیجہ حاصل ہو جاتا ہے۔ غرض کہ ابن سینا نے تفصیلی طور پر حکماء کی رائے پیش کر دی ہے۔ اور شریعت اور حکماء کی رائے پر کوئی محاکمہ نہیں کیا ہے، لیکن اس کے اس قول سے کہ شریعت کے بتلائے ہوئے امور وحی کے ذریعہ معلوم ہوتے ہیں اس کو معاد جسمانی کا منکر نہیں کہا جاسکتا، گو اس معاملہ میں اس کی رائے مضطرب ہے۔ رہا فارابی تو اس کے متعلق بعض مشکلیں نے خود اقرار کیا ہے کہ وہ بعث و نشر جسمانی کا قائل تھا، جیسے کہ مواقف جلد (۸) صفحہ (۲۹۷) کے حاشیہ پر فتاویٰ سے روایت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ معاد کے قائل تین قسم کے لوگ ہیں ایک وہ جو صرف روح کے بقا کے قائل ہیں۔ دوسرے وہ جو اس جسم کے ساتھ روح کے اعادہ کے قائل ہیں تیسرے وہ جو کسی دوسرے جسم کے ساتھ بغیر اعادہ جسم اول آخری طبقہ میں قابل ذکر غزالی و فارابی ہیں۔ فقط

مصحح

كتابات

(١) تصانيف الامام ابو حامد محمد بن محمد الغزالي رحمه الله تعالى

- ١- تهافت الفلاسفة
- ٢- مقاصد الفلاسفة
- ٣- الاقتصاد في الاعتقاد
- ٤- فيصل المفترقة
- ٥- المستطيرى او كتاب فضائح الباطنية وفضائل المستطيرية
- ٦- معيار العلم
- ٧- احياء علوم الدين
- ٨- المنقذ من الضلال
- ٩- اربعين
- ١٠- كيمياء السعادت
- ١١- ميزان العمل
- ١٢- مشكوة الاله

تصانیف الفارابی

II

ابونصر محمد بن محمد بن طرخان بن اوزاع الفارابی المتوفى سنة ۳۳۹ هـ بمصر سنة ۹۵۰ هـ

۱- احصاء العلوم

۲- رسائل - حیدرآباد دکن ۱۳۴۲-۴۹ هـ

تصانیف ابن سینا

ابوعلی الحسین بن عبد اللہ بن سینا - ۳۵۰ تا ۴۲۸ هـ بمصر سنة ۹۸۰ هـ تا ۱۰۳۶ هـ

۱- کتاب الاشارات والتبہات

۲- کتاب النجاة

۳- کتاب الشفا

تصانیف ابن رشد

ابوالولید محمد بن احمد بن محمد بن رشد ۵۲۰ تا ۵۹۵ هـ بمصر سنة ۱۱۳۶ هـ تا ۱۱۹۸ هـ

۱- تنہاتہ التہاتہ

۲- کتاب علم ما بعد الطبيعة

۳- رسائل ابن رشد - حیدرآباد دکن ۱۹۲۴ هـ

۴- تلخیص کتاب المعقولات

۵- فصل المقال

تصانیف ارسطو

جن کا انگریزی میں ترجمہ کیا گیا ڈبلیو ڈی راس کی زیر ادارت -

اکسفورڈ یونیورسٹی پریس سنہ ۱۹۵۰

- (1) *Metaphysica* Tr. W. D. Ross
- (2) *Categorias & De Interpretatione* - Tr E. M. Edghill
- (3) *Analytica Priora* - Tr. A. J. Jenkinson
- (4) *Analytica Posteriora* - Tr. R. G. Mure
- (5) *Topica & De Sophisticis Elenchis* - Tr. W. A. Pickard - Cambridge
- (6) *Physica* - Tr. R. P. Hardie & R. K. Gaye
- (7) *De Coelo* - Tr J. L. Stocks
- (8) *De Generatione et Corruptione* Tr. - H. H. Joachim
- (9) *Meteorologica* - Tr. E. W. Webster,
- (10) *De Mundo* - Tr. E. S. Forster
- (11) *De Anima* - Tr J. A. Smith
- (12) *De Spiritu* - Tr. J. F. Dobson
- (13) *Problemata* - Tr. E. S. Forster
- (14) *Ethica Nicomachea* - Tr. W. D. Ross

The Dialogues of Plato

جن کا انگریزی میں ترجمہ کیا گیا مترجم بی جیوٹ -

اکسفورڈ یونیورسٹی پریس، مطبوعہ سنہ ۱۹۳۱ع

- | | |
|---------------------|----------|
| (1) <i>Phaedrus</i> | Vol. I |
| (2) <i>Phaedo</i> | Vol. II |
| (3) <i>Republic</i> | Vol. III |

کتاب الاستناد

- (1) The Encyclopaedia of Islam - Leyden, 1913
- (2) Geschichte der Arabischen Litteratur: C. Brockelmann - Le
- (3) Introduction to the History of Science: George Sarton; publis
for the Carnegie Institution of Washington, 1950

- مفتاح کنوز السنۃ از A. J. Wensinck انگریزی عربی لغت میں اسکو
منتقل کیا - محمد فواد عبد الباقی - مطبعة مصر سنہ ۱۹۳۴ ع

- کتاب الامال والنحل لا امام محمد بن عبد الکریم الشہرستانی ، مطبعة الازهر ،
سنہ ۱۹۴۷ ع

- کتاب کشف الظنون عن اسامی الکتاب والفنون از مصطفی بن عبد اللہ الشہیر بہ
حاجی خلیفہ و ہکاتب چابی

- الفہرست لابن الندیم - مصر سنہ ۱۳۴۸ ع

- کتاب کشفی اصطلاحات الفنون الشیخ محمد علی التہانوی

- (9) Le Lexique de la langue Philosophique d'Ibn Sina (Avicenne) f
Amelic-Marie Goichon Paris 1938.